Hermann

Konfession

Sammlung T

Theologie im A

ıann Mulert

ſionskunde

ng Töpelmann

im Abriß: Band 5

Hermann Mulert

Konfessionskun

ulert

skunde

Printed in Germany
Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35

Vorwort zur 2. Auflage

In dieser Auflage ist von der ersten keine Seite unverändert geblieben. Aber ich habe die Anlage des Ganzen, auch die Überschriften der Kapitel und der meisten Paragraphen unverändert gelassen. Zu erwägen war, ob das Kapitel über die altkirchlichen Symbole einen andern Platz erhalten, etwa zwischen die Abschnitte über den Katholizismus und den Protestantismus gestellt werden sollte. Sachliche Gründe sprachen dagegen. Aber solche Leser, namentlich Nichttheologen, die lediglich einen Überblick über die gegenwärtige Gestalt der Hauptgruppen der Christenheit gewinnen wollen, mögen dieses Kapitel überschlagen, ebenso vom ersten Kapitel die §§ 1, 2 und 4.

Das Übergewicht, das in der ersten Auflage die Darstellung des römischen Katholizismus hatte, hat sie behalten. Unter vielen Urteilen über das Buch, die ich bei seinem ersten Erscheinen erhielt, sind mir besonders wichtig Briefe von Loofs und Reinhold Seeberg gewesen. Loofs wollte nicht, daß in den Abschnitten über den Protestantismus die Lehre so zurücktrete. „Wo anders als in der Konfessionskunde soll die evangelische Rechtfertigungslehre in ihrer Besonderheit gegenüber der katholischen zur Würdigung kommen?" Seeberg wünschte mehr sitten- und kulturgeschichtliches Material. Auf die Frage von Loofs würde ich auch heute antworten: die evangelische Rechtfertigungslehre ist in der Glaubenslehre zu behandeln, auch nach ihrem Unterschied von der katholischen Kirche. Und dem Verlangen Seebergs wünsche ich für die Zukunft Erfüllung. Aber in der von ihm angegebenen Richtung unterscheidet sich mein Buch bereits von älteren Symboliken. Da heute weiter zu gehen, würde bedeuten, daß entweder das Buch umfänglicher wird (während ich es in der neuen Auflage so gekürzt habe, daß es trotz der nötigen Zusätze schmaler wurde), oder daß Vieles von dem wegfallen müßte, was man bisher in solchem Buche zu erwarten pflegt.

Für Nichtfachleute habe ich die griechischen und lateinischen Texte übersetzt und vereinzelt griechische Worte sogleich durch lateinische Lettern lesbar zu machen gesucht.

Einige der in den Literaturangaben genannten Werke habe ich zwar anführen, aber, wie namentlich das von Heiler über Urkirche und Ostkirche, nicht mehr benutzen können.

Die erste Auflage des Buchs war der Hallischen Fakultät gewidmet, in der Kattenbusch und Loofs sich um die Konfessionskunde besonders verdient gemacht haben. Ich dankte damit dieser Fakultät zugleich für die Doktorwürde, die sie mir, ihrem ehemaligen Privatdozenten, 1920 verliehen hatte. Die Zu-

sammensetzung der Fakultät hat sich seit 1920 sehr verändert; meine Dankbarkeit gegen diese Stätte namentlich auch reformationsgeschichtlicher und konfessionskundlicher Forschung bleibt unvermindert.

Viele Verbesserungen dankt das Buch der Mitarbeit von Sachkundigen, die mich freundlich beraten haben. Den Abschnitt über die morgenländische Kirche haben in der Korrektur mitgelesen Hans Koch in Königsberg und Stefan Zankow in Sofia, den über die anglikanische Kirche Friedrich Heiler in Marburg, den über die römisch-katholische Theodor Grentrup in Berlin und mein Freund Joseph Wittig in Neusorge. Daß solche Hilfe nicht Zustimmung zu allen Sätzen jener Abschnitte bedeutet, ist selbstverständlich. Beim Register haben mein Helfer in der Herausgabe der „Christlichen Welt", Otto Hubele, und ich zusammengearbeitet. Dankbar benutzt habe ich Kolleghefte über Konfessionskunde von zweien meiner Lehrer, Wilhelm Herrmann und Martin Rade.

Welche Macht das Christentum in der Welt behalten oder wiedergewinnen wird, hängt heute sehr auch davon ab, daß die Christen wieder einiger werden. Die Konfessionskunde ist zum großen Teil Wissenschaft von den Spaltungen der Christenheit. Über diese Verschiedenheiten und Spaltungen hinweg hat die ökumenische Bewegung unserer Tage viele Christen aus verschiedensten Völkern und kirchlichen Gruppen einander näher gebracht. So sei, wenn dieses Buch von neuem ausgeht, mit herzlichen Wünschen der Arbeit dieser Bewegung gedacht, die eben jetzt auf ihren großen Tagungen wieder fragend und mahnend vor Christenheit und Welt hintreten wird.

Markkleeberg bei Leipzig,
Anfang Juli 1937.

Mulert

Aus dem Vorwort zur 1. Auflage

Was die Konfessionskunde leisten soll, habe ich immer in der Linie gesehen, die Kattenbusch vorgezeichnet hat und der im wesentlichen Loofs gefolgt ist, obwohl dieser den älteren Namen Symbolik festhält. Wenn mein Buch aber noch weniger die Lehren der Kirchen und Sekten darstellt und vergleicht, als die eben genannten Forscher es tun, so hat das folgende Gründe. Ich habe erstens den Stoff weggelassen, den Kirchengeschichte und Dogmengeschichte zu behandeln pflegen. Ich habe solchen nur insoweit mitgeteilt, als er zum Verständnis gegenwärtiger Erscheinungen herangezogen werden mußte oder aber man diese Dinge in geschichtlichen Vorlesungen und Büchern deshalb kurz zu behandeln pflegt, weil man sich dort hierfür auf die Symbolik verläßt. Aus letzterem Grunde habe ich das Kapitel über die altkirchlichen Symbole nicht weggelassen, das an sich in solchem Umfange in eine Konfessionskunde der Gegenwart kaum gehört. Dagegen habe ich vorausgesetzt, daß die Geschichte der protestantischen Lehrbildung im Reformationszeitalter dem Studenten von anderer Stelle her bekannt sei oder bekannt gemacht werde. Wenn die Vorlesungen über Dogmengeschichte, wie es bisweilen der Fall ist, nicht über das Mittelalter hinauskommen, dann müssen solche über die Dogmengeschichte des Protestantismus, um diesen Ausdruck Otto Ritschls zu gebrauchen, oder über die Geschichte der protestantischen Theologie und der protestantischen Frömmigkeit daneben treten.

Zweitens habe ich bewußt darauf verzichtet, in dem Abschnitt über den Protestantismus einen Abriß protestantischer Dogmatik, Ethik und praktischer Theologie zu geben. Man kann diese Dinge aus anderen Vorlesungen und Büchern als denen über Konfessionskunde hinlänglich kennen lernen. (Meist wird übrigens, wenn in der Symbolik versucht wird, einen Abriß der heutigen protestantischen Lehre zu geben, das ein Abriß der eigenen Dogmatik des Verfassers sein.) Wenn ich insbesondere zwar die katholische Gnadenlehre kurz wiedergegeben, dagegen keinen Abriß der protestantischen Rechtfertigungslehre dargeboten habe, so ist der Grund, daß die katholische in der protestantischen nicht oder höchstens ganz nebenher behandelt wird, die protestantische aber Anspruch darauf hat, in der protestantischen Dogmatik oder in anderen Vorlesungen und Büchern für protestantische Theologen ausführlich behandelt zu werden. Ob es in systematischen oder in solchen aus dem Gebiete der historischen Theologie geschieht, darauf kommt es nicht sehr an; aber daß sie an irgend einer Stelle unseren Studenten mit Klarheit und Wärme vorgetragen werde, das setze ich voraus. Man schließe aus der Kürze, mit der ich

diese Dinge in der Konfessionskunde behandle, keineswegs, daß mir unwichtig geworden sei, was den Kern der reformatorischen Rechtfertigungslehre ausmacht. Was ich in den kurzen prinzipiellen Erörterungen des Abschnitts über den Protestantismus versucht habe, ist nur dies: im Blick auf andere Formen des Christentums, durch Darlegung einiger Grundzüge protestantischen Wesens, möchte ich solchen, die bereits die Geschichte des Protestantismus und die Hauptprobleme heutiger protestantischer Glaubenslehre kennen, zur Selbstbesinnung darauf helfen, worin Wert und Gefahren der Art des Christentums liegen, die uns von unseren Vätern und Müttern überliefert ist. Auch ist mancherlei über das Wesen des Protestantismus schon in dem Abschnitt über den römischen Katholizismus gesagt; namentlich in dem Kapitel über die Kirche in der Welt und in dem Paragraphen über die römische Moral waren immer wieder zum Vergleich protestantische Denkweise und protestantisches Verhalten heranzuziehen.

Daß der Abschnitt über den römischen Katholizismus fast die Hälfte des ganzen Buches ausmacht, ist begründet in der Bedeutung, die diese Konfession für uns hat. Sie ist es, mit der wegen der zunehmenden Konfessionsmischung fast in allen Teilen Deutschlands die Protestanten sich vor allem auseinanderzusetzen haben, mehr als mit der anglikanischen Kirche. Evangelische in das Wesen des römischen Katholizismus und anderer fremder Konfessionen einzuführen, ist Hauptzweck des Buchs. Die einzelnen bei uns arbeitenden Freikirchen oder Sekten aber habe ich nicht bloß deshalb kurz behandelt, weil wichtiger als das Einzelne mir das Allgemeine und Grundsätzliche zu sein scheint, das in § 94 dargelegt ist, sondern auch deshalb, weil die älteren in der Kirchengeschichte behandelt zu werden pflegen; andererseits wird man zur praktischen Auseinandersetzung mit denjenigen, die jeweils eine besonders eifrige Werbetätigkeit entfalten, auf Spezialliteratur angewiesen sein, da hier das Bild oft rasch wechselt.

Was den Umfang des Buches im ganzen betrifft, wird jeder verständige Beurteiler mir glauben, daß es mir sehr viel leichter gewesen sein würde, ein doppelt so langes Buch über dieses Gebiet zu schreiben, als den Stoff so zusammenzudrängen, wie es hier geschehen ist.

Endlich ein grundsätzliches Wort: viele, namentlich auch jüngere Theologen unserer Tage, haben einen leidenschaftlichen Widerwillen gegen den Historismus. Daß unter dem herkömmlichen theologischen Schulwissen viel antiquarischer Stoff war, der zusammengedrängt werden kann und soll, ist auch meine Meinung. Aber wen der Überdruß am Gelehrt-Historischen und einseitig Verstandesmäßigen dazu führt, daß er nun Vernunft und Wissenschaft überhaupt verachtet, der sehe zu, ob er damit wirklich Gott dient oder ob er nicht vielmehr in die Gefahr kommt, daß ein ganz Anderer als Gott ihn schon unbedingt hat. Und die Zeit wird nicht fern sein, wo man auf große Prophetensprüche nicht mehr hören, sondern ein wenig mehr Sachkunde, Tatsachenkunde verlangen wird; zunächst Kenntnis der gegenwärtigen Zustände, die aber sofort in geschichtliche Studien hineinführt, überhaupt gründliche Beschäftigung mit dem Einzelnen der harten Wirklichkeit. Was besonders die Stellung zur eigenen Kirche und zu fremden Kirchen anlangt,

so ist es eine Hauptaufgabe der Konfessionskunde, Vorurteile durch begründete Urteile zu ersetzen. Zu wirklich begründeten Urteilen wird aber neben der Kenntnis des Tatsächlichen, des Vorhandenen, das oft so mangelhaft ist, und dem Besitz von Idealen, von Wertmaßstäben, drittens der Sinn dafür nötig sein, inwieweit und wie rasch das Wirkliche diesen Idealen angenähert werden kann. Die Begeisterung für die edelsten Ideale wird zum Unrecht, wenn sie sich mit Täuschungen darüber verbindet, was wirklich und was durchführbar ist. Denn dann wird das vermeintlich Bessere der Feind des wirklich Guten, d. h. in dem Streben, Ideale zu erreichen, die doch nicht erreichbar sind, schädigt man dann das immerhin Gute, das man wirklich haben könnte.

Literatur habe ich nur soweit angegeben, als sie nicht ohne weiteres aus den gangbaren Nachschlagewerken, besonders RGG und RE, zu ersehen ist, also entweder erst in den letzten Jahren erschienen oder aber wenig beachtet ist und mir doch besonders wertvoll erscheint.

Je mehr man selbst von fremden Ländern und Völkern und so auch von fremdem Kirchenwesen persönlich kennen lernt, um so stärker empfindet man allerdings, wie unvollkommen das Wissen von so vielen anderen Gebieten ist, das man nur aus Büchern gewonnen hat. Wer etwas von italienischem Katholizismus kennen gelernt hat, soll sich doch immer wieder sagen, in wie vielem der französische, der irische, der spanische, der polnische anderen Charakter tragen wird. Von den orthodoxen Kirchen kenne ich aus eigener Anschauung nur die rumänische. Diese etwas stärker zu berücksichtigen, als bisher bei uns üblich war, ist aber sachlich berechtigt. Denn sie ist die nächstgrößte nach der russischen, und die künftige Entwicklung Rußlands ist noch unabsehbar.

Von meinen heimgegangenen Lehrern habe ich namentlich drei zu nennen, denen ich dafür dankbar bleibe, wie sie ihre Schüler zum Verständnis des Wesens vom Katholizismus und Protestantismus anleiteten: Sohm, Herrmann, Brieger. Bei letzterem habe ich vor einem Menschenalter Symbolik gehört. Die Lebenden im Inland und Ausland, ohne deren mannigfache freundliche Hilfe ich dieses Buch nicht hätte schreiben können, Christen verschiedenen Volkstums und Bekenntnisses, grüße ich in herzlicher Verbundenheit.

Möge das Buch beides fördern, sowohl den Geist christlicher Duldsamkeit und redlichen Verständnisses des vielen wahrhaft Christlichen, das jeder unbefangen forschende Protestant bei anderen Konfessionen finden wird, als auch den Sinn für den Wert evangelischen Glaubens gegenüber den anderen Formen des Christentums!

Kiel, im Herbst 1926.

Mulert

Inhalt

Anhang zum 3. Abschnitt

Abkürzungen

AAs acta apostolicae sedis
Ap Apostolikum
AT Altes Testament
Ath Athanasianum
CcW Chronik der christlichen Welt
ChrW Christliche Welt
KL Katholisches Kirchenlexikon
LK Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung
MSG Migne, patrologiae cursus completus, ser. graeca
MSL Migne, patrologiae cursus completus, ser. latina
NC Nicäno-Constantinopolitanum
NkZ Neue kirchliche Zeitschrift
NT Neues Testament
R symbolum Romanum
RE Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl.
RGG Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsgg. v. Zscharnack, 2. Aufl.
Th Bl Theologische Blätter
ZKG Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZnW Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZsystTh Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche
^{6}1924 bei Buchtiteln bedeutet: 6. Aufl. 1924

Die Verschiedenheit des Namens unserer Wissenschaft, Symbolik oder Konfessionskunde, deutet auf verschiedene Fassung ihrer Aufgabe. Diese Aufgabe richtig zu bestimmen, wird erleichert durch einen Überblick über die Geschichte unserer Wissenschaft und ihrer Vorgängerin, der Polemik.

1. Kapitel

Geschichte und Aufgabe der Konfessionskunde

§ 1. Polemik und Symbolik bis zum 18. Jahrhundert

1. Die Polemik bis ins 17. Jahrhundert. Theologische Polemik, Widerlegung theologischer oder religiöser Gegner, hat es im Christentum schon vor der Reformation gegeben. Einmal Polemik gegen Juden und Heiden (später auch gegen Mohammedaner), Versuche, ihnen gegenüber das Christentum als die wahre Religion zu erweisen. Sodann Polemik innerhalb des Christentums, gegen Ketzer wie gegen Schismatiker d. h. Leute, mit denen man keine kirchliche Gemeinschaft hat, obwohl man ihre Lehre als richtig anerkennt (schisma die Spaltung).

In der Zeit der Reformation hatte man zunächst überhaupt noch nicht das Bewußtsein von zwei oder drei Kirchen. Sondern wie im Mittelalter sowohl römische als auch morgenländische Christen behauptet hatten, die wahre Kirche sei bei ihnen, und die anderen hätten sich von dieser einen wahren Kirche getrennt, so wollten auch jetzt die Vertreter des Neuen nur die christliche Kirche „reformieren", die ihnen selbstverständlich als eine erschien (von der Christenheit des Morgenlands wußten die Reformatoren wenig). Reformatio bedeutet aber im Sinne des Mittelalters und des 16. Jh. nicht Reform im Sinn von Neuerung, sondern Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, des guten Alten im Gegensatz zu den Mißbräuchen, die unter römischer Herrschaft eingedrungen seien. Die Anhänger der Päpste dagegen wollten keine oder wenigstens nicht so weitgehende Reformen, weil nach ihrer Überzeugung die Kirche nicht wesentlich vom ursprünglichen Christentum abgewichen war. In jedem Falle behaupteten beide: „wir haben das echte Christentum". So gut die Katholiken den Lutheranern vorwarfen: „ihr scheidet durch euer gewaltsames Vorgehen aus der christlichen Kirche aus", so gut behaupteten die Evangelischen: „der Papst mit seinen Mißbräuchen ist von der rechten christlichen Überlieferung abgefallen; die wahre Kirche ist bei uns".

Dann kam es aber zu immer schärferer konfessioneller Sonderung; allmählich setzte sich das Bewußtsein davon durch, daß tatsächlich getrennte kirchliche Organisationen nebeneinander bestanden. (Die Katholiken

pflegen nicht zuzugeben, daß mehrere **Kirchen** vorhanden seien; sie behaupten stets, der Name Kirche komme nur ihrer, der römisch-katholischen, zu. Auf protestantischer Seite hat man sich im Lauf der Zeit daran gewöhnt, unbedenklich von mehreren Kirchen zu sprechen, der katholischen, lutherischen, reformierten.) In jedem Falle waren aber die **Berührungen** zwischen den Vertretern dieser verschiedenen Bekenntnisse ungleich häufiger als die zwischen abendländischem und morgenländischem Christentum. Mochte auch Schweden schließlich ein rein lutherisches Land werden und Spanien ein rein katholisches, es gab doch Verkehr herüber und hinüber, kriegerischen und friedlichen, und in Deutschland blieben weite politisch zersplitterte Gebiete konfessionell gemischt. Es war selbstverständlich, daß die getrennten Konfessionen einander auch geistig zu überwinden suchten.

So sind die nächsten zwei Jahrhunderte nach der Reformation die Blütezeit der **Polemik**. Sie ist zeitweise die am meisten gepflegte theologische Disziplin gewesen. Berühmte Polemiker waren auf **lutherischer** Seite Chemnitz und Calov, auf reformierter Hospinian und Chamier, auf katholischer Bellarmin und Bossuet. Martin **Chemnitz** († 1586 in Braunschweig) kritisierte in seinem examen concilii Tridentini die Lehren des eben abgeschlossenen Konzils von Trient; zugleich richtet sich seine Polemik gegen Reformierte, Wiedertäufer usw. Abraham **Calov** († 1686 in Wittenberg) schrieb mataeologia papistica (mataios töricht) und ein großes polemisches Werk gegen die Reformierten. Der reformierte Theolog **Hospinian** in Zürich (um 1600) richtete gegen die Konkordienformel, in der sich das strenge Luthertum abschloß, seine concordia discors, „zwiespältige Eintracht" (worauf der Lutheraner **Hutter** in Wittenberg mit einer concordia concors antwortete), sein Zeitgenosse **Chamier**, Hugenottenpfarrer in Südfrankreich, ließ in Genf eine panstratia catholica erscheinen (wörtlich: katholische Gesamtstreitmacht; gemeint ist nicht etwa, daß er mit ganzer Macht gegen die Katholiken kämpfen wolle, sondern seine streitbare Darlegung des reformierten Glaubens will „katholisch" sein, allgemein christlich, beansprucht, das wahre Christentum darzubieten, das für alle Christen gelten sollte: so hatte Melanchthon am Schlusse des ersten Teiles des Augsburger Bekenntnisses erklärt, die darin ausgesprochene Lehre enthalte sichtlich nichts, quod discrepet ab ecclesia catholica, was von der kath. Kirche abweicht, und Joh. Gerhard, der berühmteste lutherische Dogmatiker des 17. Jh., gab eine Darlegung seiner Lehre als confessio catholica heraus). Auf **katholischer** Seite leistete Ende des 16. Jh. als Polemiker Hervorragendes der Jesuit Rob. **Bellarmin**. Seine disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (Disputationen über Streitfragen des christlichen Glaubens gegen die Ketzer dieser Zeit) sind sachlich in dem Sinne, daß er die protestantischen Anschauungen zutreffend darzustellen sucht, und formulieren die römischen Anschauungen oft mit klassischer Schärfe, so daß man heute noch gern auf ihn zurückgreift. Hundert Jahre später schrieb **Bossuet** († 1704), der berühmte Kanzelredner aus der Zeit Ludwigs XIV., seine exposition sur la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse mit französischer Eleganz nicht nur in der Form; sie hat auch auf den Inhalt gewirkt.

2. Der Verfall der Polemik. Mitten im konfessionellen Streit war aber stets das Verlangen nach Frieden lebendig gewesen. Versuche zur Wiedervereinigung der getrennten Religionsparteien sind schon in der Reformationszeit und dann das ganze 17. Jh. hindurch gemacht worden, auf deutsch-lutherischer Seite namentlich von Georg Calixt in Helmstedt, der freilich deshalb als Synkretist, Religionsmenger, von den Orthodoxen seiner Zeit heftig angegriffen wurde. Diese Versuche schlugen fehl. Aber die Religionskriege hatten über Europa eine allgemeine Ermattung gebracht. Milderung der konfessionellen Gegensätze war erwünscht; die friedfertigsten Theologen wurden jetzt besonders beliebt. Die Polemik aber schien sich immer mehr festzufahren. Indem sie wesentlich die widerstreitenden Lehren behandelte, faßte sie die Religion als Lehrsystem. Die wirklichen Gegensätze der Konfessionen liegen aber tiefer. Daß die Religion nicht in erster Linie Lehre ist, erkannte und vertrat der Pietismus um 1700. Kam es den Pietisten aber auf Herzensfrömmigkeit und tätiges Christentum mehr an, als auf reine Lehre, Rechtgläubigkeit, so verloren damit die konfessionellen Streitigkeiten an Schärfe. Wiedergeborene, lebendige Christen mußte man auch in anderen Konfessionen anerkennen, besonders auch in den bisher oft so hart verurteilten Sekten, die Gottfr. Arnolds Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie (1699 f.) sehr freundlich beurteilt. Am deutlichsten wurde die Verwischung der konfessionellen Gegensätze bei den Herrnhutern: Lutheraner, Reformierte und böhmische Brüder stellten nach Zinzendorfs Willen drei Tropen, tropoi, drei verschiedene Arten innerhalb derselben religiösen Gemeinschaft, der Brüdergemeine, dar. So haben auch diejenigen deutschen lutherischen Theologen der 1. Hälfte des 18. Jh., die in allem Wesentlichen an der Lehre ihrer Kirche festhalten wollten, doch die konfessionellen Gegensätze milder behandelt, als es noch Calov tat. Erst recht war die Aufklärung religiösem Streit abgeneigt. Indem sie betonte, was ihr als das Natürliche und Vernünftige erschien, wurden ihr die allgemeinsten religiösen Gedanken und die sittlichen Motive des Glaubens wichtiger als das Dogmatische und die z. T. verwickelten Lehrunterschiede der Kirchen und Sekten. Je stärker die Aufklärung nun auf die Theologie wirkte, um so mehr mußte der alte Streit zurücktreten. Die Theologen der Aufklärung führen ihn auf Mißverständnisse zurück oder auf übertriebene Neigung, alles entscheiden zu wollen. Tatsächlich kamen Katholiken und Protestanten einander nie so nahe wie damals: Ende des 18. Jh. gedachte man der alten Polemik nur noch mit Lächeln oder mit Beschämung.

3. Die Symbolik im 17. und 18. Jahrhundert. Suchte die Polemik den Gegner sowohl mit Gründen der Vernunft als auch mit Beweisen aus der Bibel und der Tradition d. h. mit historischen Beweisen zu widerlegen, so gehörten zu letzteren auch Berufungen auf die eigenen oder des Gegners Bekenntnisschriften. Lutherische Theologen behandelten mit Fleiß die Bekenntnisse ihrer Kirche, schrieben geschichtliche Einleitungen und dogmatische Erklärungen zum Konkordienbuch, namentlich zur Augsburgischen Konfession. Soweit man bei systematischer Darlegung der Lehre der Bekenntnisse auf die Ansichten der Gegner einging, wurde diese Erörterung der symbolischen Bücher zur Polemik. Den Namen Symbolik für diese wissenschaftliche Arbeit

braucht der Königsberger Theolog v. Sanden 1688: theologia symbolica lutherana. Ursprung und Geschichte der wichtigsten altkirchlichen Bekenntnisse, die ja mit ins Konkordienbuch aufgenommen worden waren, sind in jener Zeit auf reformiertem Boden mit mehr Eifer und Erfolg erforscht worden. Solche historische Arbeit, diese Symbolik wurde fortgesetzt, auch als der Geist der Aufklärung den alten polemischen Eifer überwunden hatte.

§ 2. Die neuere Symbolik oder Konfessionskunde

1. Ihre Begründung durch Planck und Marheineke. Planck, Prof. in Göttingen, verdient als Kirchenhistoriker, gab 1796 einen kurzen „Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien" heraus, als Grundlage für Vorlesungen; so ist das Buch z. T. nur Skizze. Er setzt voraus, daß man die lutherische Dogmatik bereits kennt und vergleicht mit dem lutherischen Lehrbegriff den katholischen, den reformierten, den sozinianischen und „das System unserer neueren Theologie" (diese letztere Vergleichung erschien ihm nötig, weil die deutsche protestantische Theologie unter dem Einfluß der Aufklärung sich in der Tat erheblich von dem altprotestantischen System entfernt hatte, und es erschien ihm als möglich, diese neuere Theologie im ganzen als Einheit zu fassen). Der Anlage nach ist das Buch eine Polemik; indessen entspricht seine Haltung durchaus dem milden Geiste jener Zeit.

Marheineke, Prof. in Berlin, schrieb (1810 ff.) eine „Christliche Symbolik. 1. Teil: Das System des Katholizismus". Mit Planck stimmt er in der friedlichen Haltung überein — die alte Polemik habe sich zu Tode gestritten — und darin, daß er zwischen Grundbegriffen und abgeleiteten Lehren unterscheidet. Einen Unterschied zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Glaubensartikeln zu machen hatte man schon in altprotestantischer Zeit begonnen, und wie die deutsche Geschichtschreibung um 1800 namentlich durch Herder und Hegel es lernte, in der Geschichte die sie beherrschenden Ideen aufzusuchen, so wurde jetzt in der Vergleichung der Konfessionen das unfruchtbare Verfahren, die einzelnen Lehren wie eine Reihe von Paragraphen einander gegenüberzustellen, überwunden durch die Erkenntnis: wenn man die das religiöse Leben der Kirchen beherrschenden Prinzipien gefunden hat, dann ergibt das Einzelne sich zum guten Teil von selbst. Marheineke geht aber über Planck hinaus, indem er zwar zunächst die Lehren der Kirchen darstellt und so sein Werk, weil diese Lehren den symbolischen Büchern zu entnehmen sind, Symbolik nennt, dann aber die praktische Frömmigkeit, den Kultus, die Verfassung der Kirchen schildern und dabei auch auf ihre Verbreitung eingehen, kirchliche Geographie und Statistik bieten will. Was ihm vorschwebt, ist eine umfassende Konfessionskunde. Freilich ist er über die Darstellung des Katholizismus nicht hinausgekommen. Doch erschien ein lateinischer Abriß seiner ganzen Symbolik, institutiones symbolicae (1812), und nach seinem Tode sind seine Vorlesungen über Symbolik herausgegeben worden.

Die kirchliche Geographie und Statistik, die er in die Symbolik aufnahm,

war gesondert behandelt worden von Stäudlin (1804) und wurde als wichtige Aufgabe von Schleiermacher ins Auge gefaßt, der in seinem Abriß der Theologie, der „Kurzen Darstellung des theol. Studiums", als Abschluß der historischen Theologie sie und die Glaubenslehre hinstellt (letztere faßt er als Darstellung der in der Kirche gegenwärtig geltenden Lehre; Dogmatik und kirchl. Statistik ergänzen sich somit als Beschreibung des inneren und des äußeren Zustands der Kirche).

2. **Ihre Entwicklung im 19. Jahrhundert.** Marheineke hat zunächst nicht die erwünschte Nachfolge gefunden. Zwar das Interesse an der Sache wurde stärker, da Berührungen zwischen Protestanten und Katholiken immer häufiger wurden, die Neuzeit eine Konfessionsmischung herbeigeführt hat. die früher unerhört war, zugleich aber die konfessionellen Gegensätze wieder schärfer wurden, als sie in der Zeit der Aufklärung gewesen waren. Die katholische Kirche gewann in den Jahren der Restauration nach 1815 neue Festigkeit; der Ultramontanismus errang über die milderen Strömungen im Katholizismus einen Erfolg nach dem anderen, den wichtigsten durch die Verkündung der päpstlichen Unfehlbarkeit 1870. Auch die evangelischen Kirchen erstrebten und gewannen festere Organisationen. Soweit aber hier der Geist der Aufklärung stärker fortwirkte als im Katholizismus, die Kritik an der kirchlichen Überlieferung noch schärfer wurde, als sie um 1800 gewesen war und viele die von den Reformatoren festgehaltenen altkirchlichen Dogmen (Dreieinigkeit, Gottheit Christi) offen preisgaben, mußte man das natürlich auf katholischer wie protestantischer Seite als Vertiefung des Gegensatzes beider Konfessionen empfinden. Symbolik oder Konfessionskunde so kühl historisch, ohne Polemik, zu treiben, wie protestantische Theologen das um 1800 vermocht hätten, war ihnen im weiteren Verlauf des 19. Jh. nicht mehr möglich.

Je entschiedener man aber in weiten evangelischen Kreisen, entgegen der Denkweise der Aufklärung, zunächst nicht nur zum Glauben sondern auch zur Theologie der Väter zurücklenkte, um so mehr ist die Symbolik wieder als Vergleichung der Kirchenlehren gestaltet worden. Das ist besonders ausgeprägt, wenn nicht die Lehrsysteme der Kirchen im ganzen dargestellt und dann verglichen werden, sondern bei den einzelnen Punkten die Lehren der Konfessionen einander gegenübergestellt werden. Die Anlage ist dann also nicht 1. morgenländischer Katholizismus, 2. römischer Katholizismus, 3. lutherischer Protestantismus, 4. reformierter Protestantismus, sondern etwa 1. Lehre von Gott: a) morgenländische, b) römisch-katholische, c) lutherische, d) reformierte; 2. Lehre vom Menschen, 3. von der Erlösung usw., wobei natürlich an vielen Punkten Unterschiede gar nicht festzustellen sind. Die Ansicht, es handle sich bei den konfessionellen Gegensätzen wesentlich um eine Reihe von Unterschieden der Lehre, hat lange nachgewirkt in der Behandlung dieser Dinge im Religionsunterricht der Schule und im Konfirmandenunterricht; hier wurde oft eine Anzahl von „Unterscheidungslehren" so neben einandergestellt, als erschöpfe sich darin im wesentlichen der Gegensatz von Protestantismus und Katholizismus.

Wesentliche Forschritte haben der Symbolik lange Zeit hindurch nicht

die Lehrbücher verschafft, die den ganzen Stoff der Kirchenlehren vergleichend erörterten, sondern Bücher, die wesentlich den Unterschieden zweier Konfessionen galten; so einige Werke über die Eigenart des reformierten Protestantismus im Unterschied vom lutherischen: Alexander Schweizer, die Glaubenslehre der evang.-ref. Kirche (1847); ders., die prot. Zentraldogmen innerhalb der ref. Kirche (1854 ff.); Schneckenburger, vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs (1855); Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus (1864). Zwar die verschiedenen Gruppen des Protestantismus in ihrem Verhältnis zum römischen Katholizismus ins Auge gefaßt, aber den morgenländischen Katholizismus ganz bei Seite gelassen hat die berühmte Symbolik des Katholiken Möhler (Prof. in Tübingen und München, † 1838). Sie erschien 1832 und ist oft aufgelegt worden (10. Aufl. besorgt von Kiefl 1921). Kein Buch eines deutschen Katholiken hat im 19. Jh. den Protestanten so viel Anlaß zu ernster Auseinandersetzung gegeben, keins ihnen so viel zu schaffen gemacht. Allerdings setzt Möhler den Katholizismus seiner Zeit voraus, der freier, in vielem vom Geiste der Aufklärung stärker bestimmt war, als der spätere, von ultramontanem Wesen mehr beherrschte. Und wie wir seinen Katholizismus heute als idealisiert empfinden müssen, so ist Möhler andererseits der für einen Katholiken nahe liegenden Versuchung erlegen, den Protestantismus wesentlich in der Lehre der Bekenntnisse des 16. Jh. erfassen zu wollen, die Mannigfaltigkeit der Entwicklung zu unterschätzen, die sich seitdem auf evangelischem Boden vollzogen hat. Gegen M. schrieben alsbald Baur, das Haupt der protestantischen Tübinger kritischen Theologenschule („der Gegensatz des Katholizismus und des Protestantismus") und andere; ein spätes Echo und doch das Buch von protestantischer Seite, das man am ehesten dem Möhlers gegenüber stellen kann, ist das „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche" von Karl Hase, dem Jenaer Kirchenhistoriker, der in seiner Jugend Möhlers Kollege in Tübingen gewesen war. Es kommt Hase nicht darauf an, alle Streitpunkte zusammenzustellen, aber das Wesentliche hat er allerdings getroffen, und so sehr sein ästhetischer Sinn dem Reiz katholischen Wesens gerecht zu werden vermochte, so entschieden hat er, der Kenner Italiens, der sich nirgends protestantischer fühlte als in Rom, auf Grund umfassender Gelehrsamkeit und im Geiste protestantischer Freiheit die Schwächen des römischen Systems bekämpft. Das Buch (1862, [6]1894) ist für Gebildete noch heute ebenso lehrreich wie reizvoll.

3. **Die Literatur des letzten Menschenalters.** Wenn schon früher, teils in Werken zur Symbolik, teils ohne diesen Zusammenhang die wichtigsten altkirchlichen Bekenntnisse Gegenstand fleißiger Forschung gewesen sind, so ist die Arbeit auf diesem Gebiet in den letzten Jahrzehnten besonders rege gewesen (vgl. § 9).

Die Aufgabe, nicht bloß die Lehren zu vergleichen, sondern eine allseitige Schilderung des Lebens der verschiedenen christlichen Kirchen und Sekten zu geben, hat klar Kattenbusch in seinem groß angelegten „Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde" vorgezeichnet, von dem nur der

1. Band vorliegt (Die orthodoxe anatolische Kirche, 1892). Gleichfalls unvollendet blieb die „Symbolik“ von Loofs, deren Titel nicht etwa bedeutet, daß hier wieder bloß die Lehren der Kirchen einander gegenübergestellt werden sollten; der 1. Band (1902) behandelt die altkirchlichen Symbole, den morgenländischen und den römischen Katholizismus. Grundsätzlich (nur praktisch nicht ebensosehr wie Loofs) hat die übrigen Lebensäußerungen der Kirchen neben ihrer Lehre auch E. F. Karl Müller in seiner Symbolik (1896) herangezogen, die sich auf die größeren Kirchen beschränkt, die sog. Sekten beiseite läßt, und den reformierten Standpunkt einnimmt. Von katholischem Standpunkt aus, aber in einer auch dem Nichtkatholiken lehrreichen Weise bot eine Konfessionskunde Algermissen (1930). Eine erste Einführung in den Stoff bieten aufs Gedrängteste Kattenbuschs religionsgeschichtliches Volksbuch Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart (1909) und etwas ausführlicher Plitts zuletzt von Viktor Schultze besorgter Grundriß der Symbolik ([7] 1921), sowie das Ökumenische Handbuch von Fabricius (1927), der auch eine großangelegte Quellensammlung zur Konfessionskunde herausgibt, das Corpus confessionum (1928 ff.), das freilich noch nicht weit vorgeschritten ist. Wesentlich praktisch-apologetischen Zwecken dienen, aber auf Grund zuverlässiger Arbeit, die Übersicht von Scheurlen, die Sekten der Gegenwart (1921, [4] 1930: Die Sekten der Gegenwart und neuere Weltanschauungsgebilde) und die von Kalb und anderen: Kirchen und Sekten der Gegenwart ([2] 1907). Nicht Einzelheiten der Lehre, sondern den Gegensatz beider Konfessionen, namentlich wie er sich im öffentlichen Leben auswirkt, schildert Sell, Katholizismus und Protestantismus in Religion, Politik, Kultur (1908). Heilers Vorträge Das Wesen des Katholizismus (1920) sind in der 2. Aufl.: Der Katholizismus (1923) zu einem großen, mit vielem religionsgeschichtlichem Material und feinem psychologischem Verständnis geschriebenen Werke geworden, dem lehrreichsten über den römischen Katholizismus, das in deutscher Sprache geschrieben wurde, Hases unveraltete Polemik in einigem übertreffend, in anderem nicht ersetzend. Daß mancher geborene Protestant vieles im katholischen Wesen nicht so freundlich beurteilen kann, wie H., ist persönlich begründet; H. war, ehe er evangelischer Theolog wurde, Katholik, und hat sich starke Anhänglichkeit an die Kirche seiner Jugend bewahrt. Von den auf weitere Kreise berechneten Darstellungen des bei uns wichtigsten konfessionellen Gegensatzes sei genannt die Schülis, Zwei Ideale, Protestantismus und Katholizismus (1917). Steht Sch. innerhalb des Protestantismus bewußt auf kritischem, neuprotestantischem Standpunkt, so sind die seit der Zeit der Aufklärung im Protestantismus eingetretenen tiefgreifenden Wandlungen (wie auch schon bei Müller und Plitt nicht) fast gar nicht berücksichtigt in Kunzes Symbolik (1922), und der von Walther (1924). Indem Kunze die alte Methode wiederaufnimmt, bei den einzelnen Lehrpunkten und Einrichtungen die verschiedenen Kirchen zu vergleichen und die Symbolik als Stück der systematischen Theologie behandelt, gibt er überdies keine zusammenhängenden, keine lebendigen Bilder der verschiedenen innerhalb der Christenheit vorhandenen Gruppen. Walther ordnet den Stoff anders an, gibt von jeder der vier Hauptgruppen des Christentums, morgenländischem und römischem Katholizismus, lutherischem und

reformiertem Protestantismus eine zusammenhängende Schilderung, stellt aber den Protestantismus gleichfalls einfach nach den Bekenntnisschriften des 16. Jh.s dar. Die Sekten behandelt er nicht. Wichtige Beiträge zum Verständnis des Wesens der Konfessionen finden sich natürlich auch in anderen Werken; so stellt Harnack in seinem Wesen des Christentums (zuerst 1900) nacheinander das Urchristentum, morgenländische, römische Kirche und Protestantismus dar. Von deutschen Zeitschriften, die besonders reiches Material zur Konfessionskunde bieten, seien genannt Die Eiche, herausgegeben von Siegmund-Schultze (erschien 1913 bis 1934), und die Internationale kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von Berner christkatholischen (altkatholischen) Theologen, die Hochkirche, herausgegeben von Heiler (jetzt: Eine heilige Kirche) und die Protestantische Rundschau, herausgegeben von Ohlemüller. Zeitschriften, die besonders der Kenntnis einer Gruppe der Christenheit dienen, werden später erwähnt. An Stelle der Eiche ist 1936 ein Ökumenisches Jahrbuch getreten, herausgegeben von Siegmund-Schultze.

Ehe wir versuchen, die Aufgabe der Konfessionskunde unter Verwertung des Ertrags ihrer Geschichte zu bestimmen, fassen wir die beiden Hauptarten der Sondergruppen innerhalb des Christentums ins Auge. Bei ihrer Ausgestaltung sind Regeln religiöser Gemeinschaftsbildung wirksam, die wir stellenweise auch außerhalb des Christentums wahrnehmen.

§ 3. Die Arten religiöser Gemeinschaft

1. Das Nebeneinander von Kirchen und Sekten. Schon die alten lutherischen Polemiker haben sich mit kleineren gegnerischen Gruppen wie den Sozinianern oft verhältnismäßig ebenso gründlich beschäftigt, wie mit der katholischen Kirche und den reformierten Kirchen. Entsprechend verfuhren katholische und reformierte Polemiker, und die neuere Symbolik oder Konfessionskunde behandelt meist neben und nach den großen christlichen Gemeinschaften, die wir Kirchen zu nennen pflegen, die vielen kleineren, die oft als Sekten bezeichnet werden. Worin liegt der Unterschied? Was ist eine Kirche, was eine Sekte? Auch römische Katholiken, die nur eine Kirche kennen, diesen Namen ihrer, der römisch-katholischen vorbehalten und alle nicht dazu gehörigen Christen als Häretiker ansehen (vom griech. hairesis, die Sekte), als Sektierer oder Ketzer oder doch als Schismatiker (s. o. S. 1), können nicht verkennen, daß erhebliche Unterschiede in der Art der nicht zur römischen Kirche gehörenden christlichen Gemeinschaften bestehen.

Besonders eingehend hat die protestantische Glaubenslehre, z. T. auch die protestantische Ethik, den Begriff der Kirche erörtert, aber sehr viel mehr im Hinblick darauf, welches das Verhältnis der Kirche oder der Kirchen zum Reiche Gottes sei, nicht in erster Linie, um den Unterschied von Kirche und Sekte klarzustellen; überdies haben jene dogmatischen Erörterungen keineswegs zu einem allgemein anerkannten Ergebnis geführt. Wie subjektiv die Aussagen hier oft sind, dafür nur ein Beispiel aus letzter Zeit: Karl Barth sagt einmal nebenher (Zwischen den Zeiten 1925, S. 124), auf Überzeugungen könnten sich höchstens Sekten gründen, die Kirche aber gründe sich auf das Wort

Gottes und — so wird man in Barths Sinn hinzusetzen dürfen: auf den Glauben, der dem Worte Gottes gehorcht. Jedoch der Sprachgebrauch Barths, die Überzeugung als etwas von Menschen Gebildetes dem Glauben entgegenzusetzen, der von Gott in uns gewirkt sei, hat wenig Aussicht, in absehbarer Zeit allgemein angenommen zu werden. Denn in jedem Falle werden, wo überhaupt Gottesglaube lebendig ist, seine Gedanken vom Menschen irgendwie als Gottes Gabe angesehen; rein als menschliches Gebilde haben religiöse Menschen ihre religiösen Gedanken nie betrachtet. Daß der Glaube aber rein Gottes Werk sei, unter Ausschluß jeglicher menschlicher Beteiligung zustande gekommen, diese Betrachtung konnte auch im alten Protestantismus nie voll durchgeführt werden. Zu einer brauchbaren Abgrenzung von Kirche und Sekte kommt man also so nicht. Es bleibt der Unterschied beider hier zu besprechen. Holl hat gegen Troeltsch eingewandt, dessen Begriff der Sekte sei einseitig von den Sekten der englischen Revolutionszeit hergenommen, auf die altkirchlichen und mittelalterlichen nicht anwendbar (Luther, 1921, S. 208). In jedem Falle hat aber Troeltsch sich ein Verdienst erworben, indem er in seinem großen Werk über die Soziallehren der christlichen Kirchen (2. Aufl. 1920), Anregungen des Wirtschaftsforschers Max Weber verwertend, den Unterschied von Kirche und Sekte deutlicher herausarbeitete, als es früher geschehen ist. Und soweit Troeltschs Begriff der Sekte auf die altkirchlichen und mittelalterlichen Sekten nicht anwendbar ist, berührt das die Konfessionskunde wenig. Denn diese hat es mit der Gegenwart zu tun und von den in der Christenheit heute vorhandenen religiösen Gemeinschaften, die man als Sekten zu bezeichnen pflegt, gehen die allermeisten mindestens nicht unmittelbar auf mittelalterliche oder gar altkirchliche zurück, und die bei weitem wichtigste Gruppe von ihnen, die englisch-amerikanische, stammt z. T. eben aus der Zeit der englischen Revolution. Auch die im letzten Jahrhundert auf dem europäischen Festland entstandenen Sekten sind stark von englisch-amerikanischen beeinflußt.

2. Unzureichende Unterscheidungsmerkmale. Der Laie meint oft, eine Sekte sei immer engherzig, fanatisch. Aber Fanatismus hat es leider auch in Kirchen oft genug gegeben. Und zu den Sekten wird häufig eine kleine Gemeinschaft gerechnet, die anerkanntermaßen durch ihre Weitherzigkeit vorbildlich war und ist, die Herrnhuter Brüdergemeinde. Als Mahnung mag man es den Kirchen aufs Gewissen legen, daß sie, weil sie Christen von recht verschiedener Art zu umfassen pflegen, so auch nach außen hin Gemeinschaft suchen, sich von den nicht zu ihnen gehörigen Christen nicht allzu schroff absondern sollen. So ist Söderbloms scharfes Wort zu verstehen: „Versteht man unter Sekte eine religiöse Gemeinschaft, deren Programm den Grundsatz enthält, sich von der übrigen Christenheit abzugrenzen, so gibt es keinen Teil der Kirche, auf den diese Definition besser paßte als Rom" (Einigung der Christenheit 1925 S. 121). Aber natürlich denkt Söderblom nicht im Ernst daran, die römische Kirche als Sekte zu bezeichnen, den Sprachgebrauch zu verwirren.

Es bedarf sodann kaum eines Wortes darüber, daß ein anderes Unterscheidungsmerkmal, das viele zunächst angeben werden, gleichfalls unzureichend ist: die Kirche sei eine große Gemeinschaft, die Sekte eine kleine. Der Landeskirche von Schaumburg-Lippe gehören vielleicht 50000 Menschen an, die

Methodisten zählen Millionen. Trotzdem bezeichnet der evangelische Deutsche jene als Kirche; die Methodisten aber gelten ihm oft als Sekte. Auch der juristische Begriff von Kirche und Sekte, den Theologen sich aneignen, Kirche sei eine vom Staat feierlich anerkannte, vielleicht bevorrechtigte, mit ihm verbundene Gemeinschaft, zur Sekte aber habe der Staat keine positiven Beziehungen, auch dieser Begriff ist für die Kirche, zum Verständnis ihres Wesens und ihrer Geschichte, ungenügend. Jede der drei christlichen Hauptkonfessionen, der morgenländische Katholizismus, der römische und der Protestantismus, haben sowohl in enger Verbindung mit dem Staat als auch vom Staat getrennt, im Kampf mit ihm gestanden. Nach der anderen Seite hin ist allerdings jener juristische Begriff brauchbar: kann die Kirche sowohl vom Staate frei, als auch Staatskirche sein, so spricht doch kein Mensch von Staatssekte; schon das Wort empfänden wir als Widerspruch in sich selbst.

3. Der wahre Hauptunterschied. Dem Wesen von Kirche und Sekte kommen wir näher, wenn wir fragen, warum der Staat sich oft mit einer Kirche verbunden hat, aber nicht mit Sekten. Eine Gemeinschaft, mit der sich der Staat verbinden soll, muß von anderer Art sein als ein beliebiger Verein, in den man heute eintritt und aus dem man morgen austritt. Hier kommt nicht bloß der Rangunterschied der Interessen in Betracht, daß nämlich die Pflege der Religion wichtiger ist und ein viel dauerhafteres Band bildet als die irgendwelcher geselliger Neigungen oder ästhetischer. Sondern ebenso bedeutsam ist die Art der Organisation. Mit den bürgerlichen Ortsgemeinden geht der Staat leicht Verbindungen ein, weil jeder zwangsweise ihr Mitglied ist, so lange er am Orte lebt. Bei den Kirchen besteht zwar in heutigen Kulturländern kein solcher Zwang; aber die Mitgliedschaft ist meist lebenslänglich.

Und das ist nun nach Troeltsch für die Kirche bezeichnend: das Feste, das Objektive. Ihre Lehren, Bräuche, Ordnungen sind früher da als die Zugehörigkeit der einzelnen jeweils lebenden Mitglieder und beanspruchen, unabhängig von dieser zu gelten. Die Kirche erwartet, daß alle sich zu ihr halten, die in ihr geboren sind und ihr durch die Taufe als Kinder zugeführt werden, aber sie begnügt sich dann oft auch mit einer sehr allgemeinen Bereitwilligkeit, ihr anzugehören. Wer ihre Bräuche bei den wichtigsten Anlässen befolgt, ihr Bekenntnis einmal angenommen hat, den fragt sie im einzelnen nicht genau nach seiner Lebensführung und seinen Ansichten.

Bei der Kirche erscheint als das Erste durchaus die Gemeinschaft; der Einzelne, sofern er Christ ist, gilt als von ihr hervorgebracht, die Kirche ist die Mutter der Gläubigen. Sie regiert diese durch ihre Priester. Die Sekte dagegen nennt man nicht Mutter. Bei ihr erscheint vielmehr die Gemeinschaft als immer neu von den Mitgliedern hervorgebracht. Von Sektenpriestern spricht man kaum. Hier wird viel mehr Wert, als bei der Kirche, auf dauernde freiwillige Betätigung gelegt. Daß jemandes Eltern dieser Gemeinschaft angehören, das genügt noch lange nicht. Es gehört nur hinzu, wer beitreten will und ausdrücklich beigetreten ist. Und an diejenigen, die dazu gehören, werden entsprechend strengere Anforderungen gestellt, an ihr Glaubensbekenntnis und ihre Lebensführung. Wenn Kindertaufe besteht, muß sie ergänzt werden durch ausdrückliche Anschlußerklärung, sobald man erwachsen ist. Manche Sekten

sind aber bekanntlich überhaupt zur Erwachsenentaufe übergegangen, oder, wie sie selbst sagen, da ihnen diese mit Recht als urchristlicher Brauch erscheint, sie sind zur Erwachsenentaufe zurückgekehrt.

Betont die Kirche die Gabe, die uns im Christentum verliehen ist, so betont die Sekte vielmehr die Aufgabe. Je mehr von Vergebung der Sünden die Rede ist, um so eher wird man eine Kirche bilden und in der Kirche bleiben; je ernster Bekehrung gefordert wird, um so stärker wird die Neigung zur Sektengründung. Von dem Worte Jesu, das bei Markus den Anfang seiner Verkündigung bildet: „Tut Buße und vertrauet der frohen Botschaft" führt das zweite Stück, die Gnadenverheißung, mehr zur Kirche, das erste, die Bußforderung, mehr zur Sekte hin. In die Kirche im angegebenen Sinn, in die Volkskirche oder Nachwuchskirche tritt man ein fast im gleichen Augenblick, wo man in die Welt eintritt; um der Sekte oder, wie man bisweilen auch sagt, der Freiwilligkeitskirche anzugehören, muß man der Welt entsagen, die Welt verlassen (wobei Welt natürlich hier und dort etwas Verschiedenes bedeutet).

Dem Sinn nach etwas Ähnliches besagt die von Billing und Söderblom vertretene Lehre, die Kirche sei auf eine Tat Gottes begründet, die Sekte auf einen Entschluß von Menschen; darum könne die Volkskirche von den Unterschieden unter den Christen stark absehen (die wir doch nie sicher beurteilen können), während die Sekte sich auf dem schwankenden Boote der Selbstbeurteilung bewegt. Nur würden der Schärfe, mit der hier beides einander gegenübergestellt ist, als einer Übertreibung ernste Sektenleute ebenso widersprechen, wie oben der ähnlich scharfen Formel Barths wiedersprochen werden mußte.

4. Stärke und Schwäche beider Formen. Jede der beiden Gemeinschaftsarten hat, wie bereits angedeutet, Bibelworte, auf die sie sich berufen kann. Die Kirche hält sich an den Spruch, Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, die Sekte an die Worte von der engen Pforte und kleinen Herde. Und jede von beiden hat ihre Vorzüge und ihre Gefahren. Die Gefahr, in der die Kirche steht, ist, daß sie, auf überlieferte Ordnungen und Dogmen pochend, in ihren Ansprüchen an die sittliche Haltung ihrer Glieder lax wird, daß sie sich ihrer heiligen Schriften, heiligen Stätten und heiligen Bräuche rühmt und zu wenig nach der Heiligkeit ihrer Leute fragt. Die Gefahr der Sekte ist Gesinnungsschnüffelei und ein durch Sittenzucht großgezogenes veräußerlichtes Streben nach Heiligkeit der Mitglieder, scheinheiliges Wesen. Ist des Christen Ideal ein enges Gewissen und ein weites Herz, so hat die Kirche oft zwar das weite Herz, aber leider oft auch ein weites Gewissen, die Sekte ein enges Gewissen, oft aber leider auch ein enges Herz.

Von hier aus sieht man, daß doch etwas Richtiges ist an der vorhin zunächst abgewiesenen Meinung, die Sekte sei eine kleine Gemeinschaft. Ein über den Durchschnitt weit hinausgehendes Streben nach Heiligung wird nie auf die Dauer Massen gewinnen; im Vergleich zu den Kirchen sind die Sekten meist klein. Der Staat aber wird nur mit einer solchen religiösen Gemeinschaft sich enger verbinden, der ein beträchtlicher Teil der Staatsbürger angehört, die also relativ groß ist.

5. Grenzen und Übergänge. Endlich ergibt sich: kaum je ist eine der beiden Formen bis zum Extrem ausgebildet worden. Denn das wäre bei der Sekte

der Anspruch, eine Gemeinschaft schon auf Erden völlig sündloser Christen zu sein, bei der Kirche der völlige Verzicht auf persönliche Anforderungen an Glauben und Wandel der Mitglieder, auf Feststellung irgendwelches Maßes von Beteiligung am kirchlichen Leben. Jener Anspruch wäre unmöglich, dieser Verzicht aber zu unwürdig. Auch wird kaum je eine der beiden Formen sich lange unbestritten erhalten. Gegen die Verweltlichung der Kirche erheben sich immer wieder Sekten, und von den Übertreibungen und Einseitigkeiten der Sekten kehrt man immer wieder zu den umfassenderen Formen der Kirche zurück. So gibt es Übergänge zwischen beiden. Manche Sekten betonen die Autorität des geistlichen Amtes stark, wie die Irvingianer und Neuapostolischen die ihrer Apostel; auch andere Sekten nehmen, wenn sie größer werden und länger bestehen, mehr und mehr vom Wesen der Kirche an. Wenn andererseits eine Kirche, wie es die reformierte in alter Zeit tat, durch strenge Zucht bei ihren Mitgliedern die sittlichen Forderungen des Christentums durchzusetzen sucht, so können manche Sekten insofern den Gegensatz zu ihr nicht mehr scharf empfinden.

Mit einem Wort: die in der Geschichte auftretenden und in der Gegenwart vorhandenen christlichen Gruppen passen nicht einfach in das Schema Kirche oder Sekte hinein. Schon der Katholizismus hat einige nicht mit dem Kirchentypus zusammenstimmende Züge. Der lutherische Protestantismus hat Kirchenart, sofern hier die Heiligkeit der Gemeinschaft wesentlich auf das Wort Gottes begründet wird, das als objektiv gegebene Größe erscheint. Wenn nun aber hier die organisierte Kirche und die Gemeinschaft der wahren Gotteskinder ungleich schärfer geschieden werden, als im Katholizismus geschieht, so beruht die Teilnahme an der Gemeinschaft der wahren Gotteskinder, an der sog. unsichtbaren Kirche wesentlich darauf, daß man Glauben im Herzen hat. Weil hier grundsätzlich eine selbständige Entscheidung des Einzelnen verlangt wird, liegt etwas dem Wesen der Sekten Verwandtes vor. Wenn wiederum manche Sekte entschieden behauptet hat, nur wer sich ihr anschließe, könne selig werden, so gehört sie darin mit der katholischen Kirche zusammen gegen die protestantischen, die diesen Anspruch von vornherein nicht so wie die katholische und mit der Zeit immer weniger erhoben. Wenn Ritschl und seine Schüler das Täufertum der Reformationszeit eng mit dem Katholizismus zusammenrücken, als eine der Reformation gegenüber rückläufige Bewegung ansehen, so ist das insoweit berechtigt, als die Ethik dort oft gesetzlich war, während Luther Gesinnungsethik hat. Aber sofern Luthers Kirche eben Kirche ist, gehört sie wieder mit der katholischen zusammen, und die Sekten stellen insofern einen schärferen Gegensatz gegen die katholische Kirche dar als die lutherische Kirche.

In dem hier dargelegten Sinne (Freiwilligkeitskirche) wird das Wort Sekte im Folgenden gebraucht; irgendwelche geringschätzige Nebenbedeutung soll es dabei schlechthin nicht haben.

Es kann auch versucht werden, noch zwischen Freikirche und Sekte zu unterscheiden. Dann stehen die Begriffe nebeneinander: Kirche, Freikirche, Sekte. Bei Kirche ist da an die katholische Kirche gedacht und an diejenigen evangelischen Kirchen, die mit dem Staat eng verbunden oder doch Volkskirchen sind.

Freikirchen haben mit dem Staat keine engere Verbindung; will man von ihnen die Sekten scheiden (die solche gleichfalls nicht haben), so denkt man bei Sekten an Gemeinschaften, die es zur Bedingung der Seligkeit machen, daß man sich ihnen anschließe, ihre Lehren annehme, während Freikirchen die heißen, die solch intoleranten Anspruch nicht erheben.

6. Religiöser Individualismus und religiöse Gemeinschaft. Neben Kirche und Sekte hat man als Drittes den religiösen Individualismus gestellt, das Vorwiegen der religiösen Selbständigkeit und Eigenart der Einzelnen. Ein gewisses Maß von Individualismus kann mit lebhaftem Sinn für Gemeinschaft verbunden sein und in der religiösen Ethik des Protestantismus pflegt dargetan zu werden, wieso gerade eine Verbindung von protestantischer Selbständigkeit des Einzelnen und Sinn für christliche Gemeinschaft uns als Ideal gilt. Schroffer Individualismus aber wird der Gemeinschaft gefährlich.

Bisweilen werden, als mit solch schroffem Individualismus gleichbedeutend, Spiritualismus und Mystik neben Kirche und Sekte oder ihnen gegenüber gestellt. In der Tat sind Spiritualisten und Mystiker oft entschiedene Individualisten. Jedoch nicht immer. Die Mystik, die ein seliges Einswerden mit Gott schon auf Erden anstrebt und behauptet, kann gleichfalls Gemeinschaftssache sein, z. B. die Sakramentsmystik. Auch wo die Vereinigung mit Gott nicht als stofflich vermittelt, als an den Genuß der heiligen Speise gebunden gilt, sondern das Mittel solcher Vereinigung Gefühlsüberschwang ist, kann die Vereinigung mit Gott, die Ekstase, in Gemeinschaft erlebt werden, wie bei Derwischen. Gilt aber als solches Mittel vielmehr die Betrachtung, die Versenkung, dann sucht jeder für sich hier zum Ziele zu kommen. Um Gott zu gewinnen, bemüht sich der Mystiker dann, nicht nur von der Welt loszukommen, sondern auch inmitten der Brüder einsam zu werden. So haben die meisten Mystiker wenig Sinn für Gemeinschaft gehabt. Die spiritualistische Mystik, der mystische Spiritualismus sind individualistisch.

Aber mag er als eine dritte Art religiösen Lebens neben der Kirchen- und der Sektenfrömmigkeit stehen, so doch eben nicht als eine Art religiösen Gemeinschaftslebens; mag er immer einzelne Vertreter und oft bedeutende Vertreter gehabt haben, Gemeinschaft begründet er nicht, will, kann er gar nicht begründen. Er wird vielmehr zum Separatismus. So ist er in der Konfessionskunde nicht eingehend zu würdigen, die es mit den tatsächlich auf dem Boden des Christentums vorhandenen Gruppen, Gemeinschaften zu tun hat, sondern in Religionspsychologie und Ethik oder in einer Religionssoziologie, wie Max Weber sie zu gestalten begann.

7. Konfessionskunde und Sekten. Dagegen folgt aus dem über die Sekten Gesagten wie aus der tatsächlich großen Bedeutung mancher Sekten in der Gegenwart, daß die Sekten in der Konfessionskunde mit zu behandeln sind. Vollständigkeit ist hier allerdings unmöglich. Es gibt in Europa wie in Amerika viele kleine religiöse Gemeinschaften, die nur innerhalb eines eng umgrenzten Gebiets Anhänger finden, überdies bald wieder verschwinden. Bisweilen haben aber religiöse Bewegungen innerhalb einer Kirche oder Sekte eine so ausgeprägte Eigenart, daß es nicht überraschen würde, wenn sie sich aus ihrer bisherigen Umgebung lösten. Wichtige Bewegungen dieser

Art sind von der Konfessionskunde zu behandeln, auch wenn sie sich noch nicht fest organisiert und äußerlich verselbständigt haben, wie denn überhaupt die Konfessionskunde bei den bedeutenderen Kirchen und Sekten die in ihnen vorhandenen Parteien und Richtungsunterschiede mit zu besprechen hat.

§ 4. Aufgabe und Einteilung der Konfessionskunde

1. Symbolik oder Konfessionskunde? Soll man in alter Weise die Lehren der Kirchen und Sekten vergleichen und sich dabei an die Symbole, die Bekenntnisschriften halten oder soll man alle Lebensäußerungen der Kirchen und Sekten beachten, umfassende Konfessionskunde treiben? Sich nur an die Symbole halten kann man erstens auch dann nicht, wenn man nur die Lehren vergleichen will. Denn nicht alle Kirchen und Sekten haben symbolische Schriften. Bekenntnisse der römischen und solche der morgenländisch-katholischen Kirche zusammenzustellen, ist von lutherischen Theologen eifriger versucht worden, als von Katholiken selbst. Jene suchten bei dem Gegner etwas der bei ihnen üblichen Zusammenstellung von Bekenntnisschriften Entsprechendes. Zweitens: soweit symbolische Schriften religiöser Gemeinschaften vorhanden sind, lernen wir auch daraus die Lehren, die in diesen Gemeinschaften herrschen, nicht sicher und nicht vollständig kennen. Im römischen Katholizismus steht die Autorität des gegenwärtigen kirchlichen Lehramts mindestens neben, wenn nicht über derjenigen aller Lehrfestsetzungen aus vergangenen Zeiten. Jede Sammlung der für die römisch-katholische Kirche geltenden Bekenntnisse und Lehrentscheidungen bedarf also beständig der Ergänzung, und manche Lehre wird dort bereits, ehe sie vom Papste feierlich verkündet ist, so gut wie allgemein anerkannt. So sind hier Bekenntnisschriften und päpstliche Entscheidungen einerseits nicht ausreichend. Andererseits „gilt" in keiner Kirche alles gleichermaßen, alles wirklich, was in den Bekenntnissen steht. Namentlich im Protestantismus herrschen die überlieferten Bekenntnisse nur noch zum Teil über das heutige religiöse Denken, das nicht nur neue Fragen aufgeworfen und alte, den Vätern der Bekenntnisse wichtige Fragen bei seite gelassen hat, sondern oft den Lehren der kirchlichen Bekenntnisschriften geradezu widerspricht. Laien, die so den Bekenntnissen widersprechen, werden fast nie genötigt, deshalb aus ihrer Kirche auszuscheiden. Auch Theologen, die in kirchlichem Dienst als Pfarrer stehen, können in den meisten protestantischen Kirchen an vielen Punkten den Bekenntnisschriften widersprechen, ohne daß sie deshalb aus ihrem Amte scheiden müßten. Ganz entziehen kann sich der Tatsache, daß durch neuere Erkenntnisse die Geltung überlieferter Kirchenlehren erschüttert worden ist, auch der Katholizismus nicht, weder der morgenländische noch auch der römische. Besonders aber gilt für den Protestantismus: läßt sich seine heutige religiöse Gedankenwelt nicht einfach damit wiedergeben, daß man den religiösen Inhalt der Bibel darstellt, ist es für uns vielmehr selbstverständlich, daß Glaubenslehre und „biblische Theologie" etwas sehr Verschiedenes sind, so ist es ebenso unmöglich, in der Konfessionskunde die religiöse Gedankenwelt des Protestantismus nur auf Grund der Bekenntnisschriften der Reformationszeit darzustellen. Die Darstellung der Lehre der protestantischen Bekenntnisschriften des 16. Jh.s

ist zunächst vielmehr ein Stück Dogmengeschichte. Die heutige Lehre der christlichen Kirchen und Sekten ist nicht einfach ihren Bekenntnisschriften zu entnehmen; daneben sind die Zeugnisse der inneren Weiterentwicklung dieser Gemeinschaften heranzuziehen.

Endlich aber hat drittens die Konfessionskunde überhaupt nicht nur die Lehren zu vergleichen. Tat die Symbolik dies lange Zeit hindurch, so lag der Gedanke zugrunde, die Religion sei wesentlich Lehre. Daß und wieso dieser Religionsbegriff falsch ist, kann nicht hier, sondern muß in der Glaubenslehre erörtert werden. Die aus ihm erwachsene Auffassung der Symbolik ist einseitig; dasselbe Recht könnten andere Einseitigkeiten beanspruchen, wie etwa daß ein besonders juristisch und politisch interessierter Theologe ausschließlich oder vor allem die Unterschiede der Kirchenverfassung, ein ästhetisch interessierter ausschließlich oder vor allem die des Kultus ins Auge faßte. Bei jeder Kirche sind all diese verschiedenen Dinge zu behandeln, am eingehendsten natürlich das, was für eben diese Kirche am charakteristischsten und wichtigsten ist, mögen dies nun Lehren, Kultusformen, Rechtsordnungen sein oder was sonst. Vom römischen Katholizismus und seinem Verhältnis zum Protestantismus besonders bei uns gewinnt man eine zutreffende Vorstellung nur, wenn nicht bloß die katholische Lehre von Papsttum und Mönchtum, sondern auch Papsttum und Mönchtum als konkrete Erscheinungen dargestellt werden, katholisches Vereinswesen und katholische Politik. Auch ist auf die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche zu achten: wie die Kirchenverfassung für die römischen Katholiken zugleich hohe dogmatische Bedeutung hat, so bewirkte Luthers neue Lehre vom Heil eine mächtige Vereinfachung des Kultus. Eine wesentlich nur Lehren vergleichende Symbolik würde beim römischen Katholizismus zwar Thomas von Aquino und etwa noch Bellarmin ausführlich zu Worte kommen lassen, aber von Leo XIII. und Benedikt XV. wäre in ihr kaum, von der Praxis des Ablaßwesens und der Vielgestaltigkeit der katholischen Orden und Kongregationen, von katholischer kirchlicher Kunst und von den römischen Ansprüchen an die Schule, von katholischer Presse, von katholischen politischen Parteien wäre in ihr überhaupt nicht die Rede. Das heißt: sie gäbe kein Bild der wirklichen heutigen römisch-katholischen Kirche.

2. Gegenwart und Geschichte der Kirchen und Sekten. Ist der gegenwärtige Zustand der verschiedenen christlichen Gruppen darzustellen oder vielmehr in erster Linie ihr Zustand in ihrer klassischen, normalen Zeit? Manches am gegenwärtigen Zustand einer Konfession könnte als Entartung, als Abfall von ihren Grundsätzen zu beurteilen sein.

Aber was als ihre klassische Zeit anzusehen ist, wird bei jeder Konfession umstritten sein, so lange sie lebt. Von einer längst vergangenen Erscheinung wie der manichäischen Religion mag man zeigen können, welche Zeit die ihrer Blüte war. Was aber noch lebt, entwickelt sich weiter. Die Behauptung, für den Protestantismus sei die Zeit der Reformation in dem Sinne klassisch, vorbildlich, daß alle Abweichung von der damaligen Lehre und den damaligen Ordnungen Abfall sei, wird auf evangelischem Boden höchstens vereinzelt aufgestellt, denn sie erscheint schon deshalb unhaltbar, weil die Lehre in Wechsel-

wirkung mit den tatsächlichen Zuständen, der kirchlichen Verfassung steht, diese aber in Wechselwirkung mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die sich stark gewandelt haben und weiter wandeln werden. Auf katholischem Boden herrscht die Meinung, im Grunde bleibe die katholische Kirche ihrem Wesen nach gleich; die Veränderungen seien nur äußerlich. Dann gibts eigentlich keine Entwicklung. Soweit doch eine solche zugegeben wird, erhofft man die Vollendung der Kirche entweder erst von der Zukunft, oder aber das Ideal ist nur in der ganzen Abfolge der verschiedenen Zustände voll zu erfassen.

Bleibt also zu fragen, ob die Konfessionskunde wesentlich den gegenwärtigen Zustand schildern soll oder ebensosehr sein Werden in der ganzen Geschichte, die jeder Kirche oder Sekte bisher beschieden war, so ist ihre Aufgabe offenbar die erstere. Geschichtliches wird hier nur herangezogen, um in das Verständnis der Gegenwart einzuführen. Die umfassendere historische Arbeit leisten Kirchen- und Dogmengeschichte, in denen überdies die „klassischen" Zeiten und Anschauungen, z. B. diejenigen Kirchenlehren, die sich in den Kämpfen des 4. und 5. Jh. durchsetzten, oder die auf lutherischem Boden in den Bekenntnisschriften zum Ausdruck kamen, ausführlicher behandelt zu werden pflegen, als die abweichenden, unterlegenen.

3. Konfessionskunde und Kirchenkunde. Faßt man die Aufgabe der Konfessionskunde so, wie es eben geschah, so scheint sie völlig übereinzustimmen mit derjenigen der Kirchenkunde, die als Grundlage der praktischen Theologie namentlich Paul Drews († 1912) forderte und die er und andere zu bearbeiten anfingen, indem er „das kirchliche Leben der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen" umfassend schilderte (1902), Andere Gleiches für andere Teile Deutschlands und des Auslands taten. Und in großem Stile bietet eine Selbstdarstellung christlicher Kirchen das unter Leitung Siegmund-Schultzes erscheinende Sammelwerk Ekklesia (1934 ff.), von dem bis 1936 sechs Bände vorlagen. Dennoch bleibt ein Unterschied. Solche Kirchenkunde pflegt zunächst geographischen und statistischen Stoff zu bieten und dann kirchliche Verfassung und Verwaltung, Kult und sonstige Sitte, überhaupt das kirchliche Leben des Landes zu beschreiben. Geographischen und statistischen Stoff muß nun zwar auch die Konfessionskunde bieten. Darauf verzichten könnte sie allenfalls dann, wenn Vorlesungen über kirchliche Geographie und Statistik bei uns üblich, Bücher dieser Art verbreitet wären. Beides ist aber nicht der Fall. Die kirchliche Statistik, der Schleiermacher in seiner Kurzen Darstellung des theologischen Studiums (1811) wichtige Anregungen gegeben hat und über die Sammlung statistischen Stoffs weit hinausreichende Aufgaben zuwies, hat seit Wiggers (1842) bei deutschen Protestanten keine zusammenfassende Bearbeitung gefunden; auch Piepers Kirchl. Statistik Deutschlands (1898) ist heute überholt. Allerdings wird das statistische Material für Deutschland immer vollständiger regelmäßig veröffentlicht, in neuerer Zeit auch von deutscher katholischer Seite; die gangbarsten Berichte und Bearbeitungen sind für den deutschen Protestantismus Schneiders Kirchliches Jahrbuch (erschien bis 1934), für den deutschen Katholizismus Kroses Kirchl. Handbuch (seit 1908/9). Doch

selbst wenn künftig durch Bücher und Vorlesungen über Kirchenkunde das Interesse für die kirchliche Statistik erheblich stärker werden sollte, so wird doch die Kirchenkunde immer wesentlich Heimatkunde bleiben, auch in dem Fall, daß die Mitteilungen über die einzelnen Teile Deutschlands zusammengefaßt würden zu einer deutschen evangelischen Kirchenkunde. Ebenso werden die evangelischen Theologen anderer Länder die kirchlichen Zustände ihrer Heimat genauer studieren als die der Fremde. Dabei ist es kein Zufall, daß Drews und andere sich auf die Schilderung der evangelischen Kirche eines bestimmten Gebiets beschränkten. Das Verhältnis der evangelischen Kirchen zur römisch-katholischen Kirche, das Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus, das, im einzelnen länderweise verschieden, doch in seinen Grundzügen das gleiche ist, darzustellen, ist eine Aufgabe von anderer Art als jene Kirchenkunde. Handelt es sich bei Kirchenkunde wesentlich um Beschreibung, Schilderung, so fordert der Vergleich zweier Hauptgestalten des Christentums viel mehr Besinnung auf tiefste Zusammenhänge, allgemeinste Gesetze. So wenig er nur den Lehren gelten darf, so gewiß hat er doch obersten Ideen, letzten Wahrheiten kritisch und systematisch nachzugehen. Eine Kirchenkunde in jenem beschreibenden Sinn, die übrigens auch für den Katholizismus denkbar und erwünscht, hier und da auch in Ansätzen bereits vorhanden ist, die Verschiedenheiten des religiösen Lebens etwa der deutschen und der italienischen Katholiken und innerhalb beider wieder etwa die der Bayern und der Westfalen, der Piemontesen und der Sizilianer heraushöbe, ist deutlich verschieden von einer Konfessionskunde, die mehr den Grund- und Gesamtcharakter der Hauptgruppen der Christenheit zeigen und vergleichen will. Eine Konfessionskunde dieser Art steht also etwa in der Mitte zwischen einer Symbolik älteren Stils, die nur die Kirchenlehren vergleicht, und jener Kirchenkunde.

4. Konfessionskunde oder vergleichende Religionskunde? Soll man die Vergleichung, statt sie auf die verschiedenen Gruppen der Christenheit zu beschränken, auf alle Religionen ausdehnen? Eine vergleichende Darstellung wenigstens der wichtigeren heute vorhanderen Religionen kann lehrreich sein; die Schwierigkeit, die ihr entgegensteht, ist die, von der noch stärker die allgemeine Religionsgeschichte bedrückt wird: der Umfang des Stoffs; nur wenige Forscher kennen nicht nur eine, sondern mehrere fremde Religionen gründlich. Kommen wir weiter, werden die außerchristlichen Religionen immer fleißiger erforscht, werden uns so immer zutreffendere Überblicke namentlich über die heutigen Religionen möglich, so wird doch die Aufgabe, zunächst die christlichen Konfessionen vergleichend darzustellen, ihre Selbständigkeit gegenüber jener umfassenderen Aufgabe einer vergleichenden Religionskunde behalten, weil die christlichen Konfessionen als christliche zusammengehören. Über hohen, aber schwer zu lösenden Aufgaben sollen die näher liegenden nicht vernachlässigt werden. Und näher liegt dem Protestanten, besonders dem deutschen Protestanten, die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, als die mit Buddhismus, Islam usw. Gelegentlich ist bisher schon die Schilderung der außerchristlichen Religionen mit der Darstellung der christlichen Konfessionen verbunden worden, so bei Hans v. Schu-

bert, Unsere religiös-kirchliche Lage in ihrem geschichtlichen Zusammenhang (1920). Gutes Material über die Lage in der Gegenwart bietet H. Frick, Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage (1936), kurz auch Wilhelm Mensching, Die religiöse Weltlage, 1936 (Sonderabdruck aus der ChrW).

Soweit bei einzelnen religiösen Gemeinschaften zweifelhaft sein mag, ob sie dem Christentum einzurechnen sind oder nicht, wie etwa bei den Mormonen, wird man die Grenzen der Konfessionskunde lieber zu weit als zu eng ziehen.

5. Die Stellung der Konfessionskunde zu den übrigen theologischen Fächern. Soweit die Konfessionskunde den heutigen Zustand der verschiedenen Gruppen der Christenheit beschreibt, gehört solche Beschreibung, auch wenn sie der Gegenwart gilt, als Beschreibung zur historischen Theologie, während die Lehrvergleichung, die den Hauptinhalt der Symbolik älterer Art ausmacht, der systematischen Theologie zuzurechnen ist; sie steht als Auseinandersetzung des eigenen Glaubens mit dem anderer Konfessionen neben der Apologetik, der Auseinandersetzung des Glaubens mit dem Zweifel. Rein historische Theologie ist die Konfessionskunde trotzdem nicht, wie es denn überhaupt Übergänge zwischen historischer und systematischer Arbeit gibt. Der Dogmatiker pflegt, wenn er die Gedanken des christlichen Glaubens erörtert, zunächst die überlieferten Lehren wiederzugeben; solcher Bericht ist eine historische Aufgabe. Der Dogmenhistoriker wiederum geht zu systematischer Arbeit über, sofern er über Recht und Unrecht der streitenden Parteien urteilt, an den Lehren Kritik übt, deren Geschichte er darstellt. Bei der Konfessionskunde spielen Vergleichung und Kritik eine noch größere Rolle. Die römisch-katholische Kirche, ihre Lehren und Einrichtungen kennen zu lernen haben wir ja nicht nur ein rein objektives Interesse, sondern wir wollen uns ein Urteil darüber bilden, wer in den Streitpunkten recht hat. Worin liegen Vorzüge und Schwächen unserer eigenen Stellung? Welche Form des Christentums ist die reinere? Ist es recht, daß wir evangelisch bleiben und nicht katholisch werden? Ganz fehlen wird die Kritik nie, auch der eigenen Konfession gegenüber nicht, zum mindesten weil das, was man beim Studium der anderen Konfessionen lernte, manch neuen Blick in das Wesen der eigenen gibt. Ebensowenig kann je die Kritik zur alleinigen Aufgabe werden. Das historische Wissen um fremde Konfessionen wird antiquarisch, geistlos, wenn es nicht grundsätzlich durchdacht, kritisch verarbeitet wird; das kritische Nachdenken über fremde Lehren und Einrichtungen aber schwebt in der Luft, wenn es nicht auf der Grundlage zuverlässigen historischen Wissens ruht. Daß beides sich recht verbinde, ist das, worauf es praktisch ankommt.

6. Die Anordnung des Stoffs. Vor den einzelnen Gruppen der Christenheit fassen wir ins Auge, wieso sie überhaupt eine Einheit darstellt, nach außen hin, gegenüber den Bekennern anderer Religionen und den Gegnern aller Religionen, und nach innen. D. h. wir prüfen, worin das die verschiedenen Gruppen der Christenheit Verbindende liegt und worin nicht. Insbesondere behandeln wir diejenigen Bekenntnisse, die seit alten Zeiten als allgemein christlich galten und z. T. in der Tat vom größten Teil der Christenheit anerkannt werden, die sog. ökumenischen Symbole. Danach folgen aufeinander

die Darstellung des morgenländischen Christentums, des römischen Katholizismus, der anglikanischen Kirche und des Protestantismus, wobei wir jedesmal nach den Kirchen die neben oder aus ihnen erwachsenen Sekten behandeln.

2. Kapitel

Einheit und Spaltung in der Christenheit

Für die Bedeutung der Spaltungen in der Christenheit gewinnt man das rechte Augenmaß, wenn man zunächst einmal die Stellung der Christenheit gegenüber der nichtchristlichen Menschheit, die Lage des Christentums in der heutigen Welt ins Auge faßt.

§ 5. Die Lage des Christentums in der Gegenwart

1. Christentum und andere Religionen. Wenn heute etwa $^3/_8$ von der Menschheit christlich heißen (etwa 675 Millionen, unter etwa 1800 Millionen Menschen), so mag das manchem wenig scheinen (über das Recht solcher Zahlenangabe s. Nr. 2 Schluß und § 19_1). Und welche Aussichten die christliche Religion hat, im geistigen Leben der Menschheit die Führung zu gewinnen oder zu behaupten, darüber wird zwischen überzeugten Christen und Zweiflern noch lange Streit sein. Es handelt sich dabei ja nicht bloß um den Gegensatz von Christentum und anderen Religionen, sondern auch um den von Religion und Religionslosigkeit. Davon nachher mehr; wenn man aber die Macht des Christentums anderen Religionen gegenüber ins Auge faßt, so sind Fortschritte des Christentums unverkennbar, keineswegs bloß wegen der Erfolge der Mission, obwohl auch die nicht gering zu achten sind.

In den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens war das Christentum eine verfolgte Religion, das Bekenntnis einer kleinen Minderheit. In den nächsten drei Jahrhunderten, von Konstantin bis ins 7. Jh., gewann es die Herrschaft in den Mittelmeerländern und in den angrenzenden Gebieten, z. T. auch in entlegeneren wie in Britannien. Aber die Christenheit war jetzt bereits von tiefen Spaltungen durchzogen. Der Arianismus, im Osten um 400 unterdrückt, hielt sich im Westen länger; er war die Konfession der meisten christlich gewordenen Germanenvölker. Im Osten aber kämpften mit der Kirche des byzantinischen Reichs seit dem 5. Jh. die Nestorianer, die Mission weit nach Asien hinein trieben, und die monophysitischen Nationalkirchen in Armenien, Syrien, Ägypten, Abessinien. Im 7. Jh. ging die Herrschaft über die Länder am Ostrand des Mittelmeers plötzlich an den Islam verloren; rasch eroberte er auch die ganze Südküste des Mittelmeers und konnte im 8. Jh. von Spanien aus die Christenheit auch von Westen her bedrohen. Stürme heidnischer Barbaren aus dem Norden und Osten erschütterten, wie einst das römische Reich, so noch Jahrhunderte hindurch die christlichen Staaten; nach den Ungarn und den Normannen kamen zuletzt, noch im 13. Jh., die Mongolen. Immerhin blieben im Südwesten Europas die Mohammedaner auf Spanien beschränkt, und im Norden und Osten wurden diejenigen ger-

manischen und slavischen Völker, die noch heidnisch waren, allmählich für das Christentum gewonnen; um 1000 waren Nord- und Osteuropa im ganzen christlich. Nur vereinzelte Stämme blieben dazwischen heidnisch, wie die Litauer, die erst gegen 1400 das Christentum annahmen — hundert Jahre vor Luthers Geburt wohnten an Deutschlands Nordostgrenze noch Heiden! Gleichzeitig drang das Christentum gegen die Mohammedaner vor. Aus Spanien wurden sie nach und nach verdrängt; in den Kreuzzügen nahm man ihnen vorübergehend Land im Osten ab. Aber die Türken, die an Stelle der Araber die Führung des Islams übernommen hatten, drangen wieder vor, eroberten 1453 Konstantinopel, in der Reformationszeit Ungarn und sind zweimal, 1529 und 1683, bis vor Wien gekommen. Hundert Jahre vor Kant und Goethe bestand noch einmal die Gefahr, daß die Hauptstadt des römischen Reichs deutscher Nation von den Mohammedanern erstürmt wurde.

Seitdem ging jedoch die Macht der Türken stetig zurück. Der Islam hat sich zwar noch ausgebreitet, aber nur in Afrika und Asien, auf Kosten des Heidentums. Die christlichen Völker wurden im letzten Vierteljahrtausend unvergleichlich mächtiger als die mohammedanischen. Gleichzeitig verbreitete sich das Christentum in allen Erdteilen. Von Asien ausgegangen, war es lange eine wesentlich europäische Religion gewesen, die nur Außenposten in Vorderasien und Nordafrika hatte. Jetzt gewann es von den anderen Erdteilen zunächst Amerika und Australien immer vollständiger, da diese mehr und mehr von Europäern erobert und besiedelt wurden. Die Eingeborenen haben, soweit sie nicht ausgerottet wurden, meist das Christentum angenommen; heidnische Indianer und Australneger bedeuten heute fast nichts mehr. So bleiben als Sitz nichtchristlicher Völker nur Afrika und Asien. Auch Afrika ist heute durchaus europäisches Kolonialland, allerdings mit viel stärkerer einheimischer Bevölkerung als Amerika. Selbständige Staaten gibt es hier kaum mehr, seit Abessinien 1936 von Italien erobert wurde. Im übrigen sind die Eingeborenen Afrikas heute teils noch Heiden, teils Mohammedaner; die christliche Mission ist unter den Heiden lebhaft, rascher ist aber der Islam vorgedrungen. In Liberia, einem mit europäisch-amerikanischer Hilfe begründeten Negerstaat, herrscht das Christentum vor. Allerdings regt sich unter den Schwarzen, soweit sie Christen sind, oft das Verlangen, ihre Kirchen von den Weißen, von Europa ganz unabhängig zu machen.

Von Asien ist der Südwesten — Arabien, Syrien usw. — z. T. unter europäischer Oberherrschaft; der Norden, Sibirien, ist schon lange russisch, der Süden, Indien, zum größten Teile englisch. Selbständig ist, abgesehen von dem türkischen Kleinasien (sowie Persien und anderen mohammedanischen Reichen) vor allem der Osten, wo aber China, obwohl ungleich volkreicher, doch jetzt weniger politische Macht hat als Japan. Beide sind nicht christlich, aber in beiden gewinnt das Christentum wie überhaupt das europäisch-amerikanische Wesen mehr und mehr Einfluß. In Indien und China sitzt die Hauptmasse der nichtchristlichen Menschheit, von den etwa 1100 Millionen Nichtchristen fast $^2/_3$, wie in Europa und Amerika die Hauptmasse der Christenheit, von 675 Millionen Christen über 600. Für den Islam wird man etwa 250 Millionen Bekenner ansetzen müssen; für Hinduismus, Buddhismus,

Taoismus und Konfuzianismus sind genaue Zahlen nicht möglich, weil namentlich China weder Volkszählungen noch gar Religionsstatistik hat; letztere wäre hier auch sinnlos, da in Süd- und Ostasien Religionsmischung in dem Sinne besteht, daß Viele sich zu mehreren dieser Religionen halten. Gewiß nehmen diese fünf Religionen (wenn man Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus als Religionen im gleichen Sinne bezeichnen darf wie das Christentum) ihrer Anhängerzahl nach neben dem Christentum eine beachtenswerte Stellung ein. Aber in einer anderen Beziehung ist das Forschreiten des Christentums unverkennbar: die christlichen Völker beherrschen die Welt. Die einzige nichtchristliche Großmacht war bis zum Weltkrieg Japan. Doch haben vielleicht eben diese christlichen Völker, während sie die Weltherrschaft erlangten, ihr Christentum eingebüßt?

2. **Christentum und Religionslosigkeit in ihrem tatsächlichen Kampf.** Jahrhunderte lang galt als der eigentlich gefährliche Feind des Christentums der Islam. Luther sah als Hauptfeinde des Evangeliums den Papst und den Türken an. Mit dem Atheismus hat er sich noch nicht ernstlich auseinanderzusetzen brauchen. Dieser hat jedoch seitdem weite Verbreitung gewonnen, noch nicht in der Zeit der Aufklärung des 18. Jh., sondern erst im 19. Jh., als der Materialismus, der in den Tagen der Aufklärung nur in Frankreich eine Rolle gespielt hatte, in vielen Kulturländern mächtig wurde. Praktischen Atheismus, Leute, die so lebten, daß man ihnen anmerkte, wie wenig der Gedanke an eine Gottheit und ein jenseitiges Gericht für sie bedeuteten, hat es zu allen Zeiten gegeben; doch haben diejenigen, die so gesinnt waren, Jahrtausende hindurch meist die religiösen Bräuche mitgemacht, soweit die öffentliche Meinung und die Obrigkeit das verlangten. Auch in neuerer Zeit, wo die Ablehnung der Religion sich in immer mehr Ländern offen aussprechen darf, ohne behördliche Gegenmaßregeln fürchten zu müssen, ist doch die Verbreitung solcher Denkweise statistisch noch lange nicht ausreichend zu erfassen, weil die meisten der Religion ganz Entfremdeten doch nicht aus der Kirche austreten, weder aus der katholischen noch aus der protestantischen. Gewohnheit, Pietät gegen Kindheitserinnerungen, die Rücksicht auf Frauen und sonstige Angehörige, die man durch solchen Austritt verletzen würde, lassen viele den formalen Schritt nicht vollziehen. Oft liegt es auch an völliger Gleichgiltigkeit; da man namentlich in unseren Großstädten leben kann, ohne daß sich die Kirche um einen kümmert, so kümmert man sich auch nicht um die Kirche, nicht einmal in der negativen Form, daß man sich abmeldete. In vielen Fällen liegt freilich keine völlige Entfremdung vor. Mancher, der keine festen religiösen Überzeugungen mehr hat, pflegt doch gelegentlich religiöse Stimmungen zu haben. Wer ganz gleichgiltig geworden wäre, der würde es zwar wohl sich gefallen lassen, von der Kirche in ihren Listen noch als Mitglied geführt zu werden, aber er würde nicht leicht jahraus jahrein Kirchensteuern zahlen; die meisten, die das tun, haben irgend welche Gründe, in der Kirche zu bleiben.

Allerdings oft sehr minderwertige Gründe. Und so behält der ganze Zustand etwas Unwahres und Peinliches. Deshalb wäre zu erwarten, daß, wo ein offenbar gleichgiltiges Mitglied nicht austritt, die Kirche ihrerseits

es ausschlösse. Doch tut das auch die römische Kirche nicht, obwohl ihr der Widerspruch gegen ihr Dogma als schwere Sünde erscheint. Sie müßte sonst unzählige ihrer Mitglieder ausdrücklich exkommunizieren. Auf protestantischem Boden aber können, weil hier unter Glaube nicht einfach Annahme der Kirchenlehren verstanden wird, theoretische Zweifel, auch wenn sie stark werden, nicht in jedem Falle als Entfernung von Gott, als Gottlosigkeit gelten. Nämlich dann nicht, wenn dabei die Lebensführung sittlich ernst bleibt. Im einzelnen ist die Frage, ob und wie der weitestgehende theoretische Zweifel, der Atheismus einerseits, Ehrfurcht vor dem Höchsten andererseits auf die Dauer mit einander verbunden sein können, nicht hier, sondern in der Glaubenslehre oder Religionsphilosophie zu behandeln. Keineswegs ist es aber notwendig Schwäche protestantischer Kirchen, wenn sie solche Mitglieder, die von den überlieferten religiösen Anschauungen weit abweichen, nicht ausschließen, sondern es spielen da grundsätzliche Bedenken mit; und pädagogische, volkserzieherische Rücksichten auf die Unvollkommenheit weitester Kreise haben immer alle Kirchen geübt, gerade auch die katholischen. Wie wir unzählige Grade von Christlichkeit und Unchristlichkeit in der Lebensführung finden, so sind auch Glaube und theoretischer Zweifel in unzähligen verschiedenen Graden bei den Menschen vorhanden, die bei Volkszählungen als Angehörige christlicher Konfessionen auftreten. In diesem Sinne ist die wirkliche religiöse Lage zahlenmäßig überhaupt nicht zu erfassen.

Neu und eine starke Veränderung der religiösen Weltlage ist aber, daß heute eine Großmacht, das bolschewistische Rußland, nicht nur in ihrem eigenen Lande den Atheismus fördert, die Kirchen möglichst ganz zu vernichten sucht, das Christentum oft geradezu verfolgt, sondern auch im Ausland wie für die wirtschaftlich-politischen Lehren des Kommunismus, so für die Religionslosigkeit eine eifrige Werbetätigkeit entfaltet. Mögen die Erfolge, zumal da es sich jetzt (1936) um eine Arbeit von noch nicht zwanzig Jahren handelt, noch nicht übersehbar sein, die Zahl der Agitatoren und die Geldmittel, die dieser Mission der Religionslosigkeit dienen, unterschätze man nicht.

Einige Länder fragen, um die Religion ganz als Privatsache darzutun, bei Volkszählungen überhaupt nicht nach der Konfession; so die Vereinigten Staaten. Zählungen der Kirchen- und Sektenmitglieder durch die Kirchen und Sekten gibt es aber auch hier. Stellt Rußland eine Statistik des Atheismus und der Religion auf, so werden dort doch Viele nicht wagen, ihre Religion zu bekennen.

Früher konnte man die konfessionelle Lage durch Karten veranschaulichen; eine Gegend war geschlossen lutherisch, eine andere geschlossen katholisch. Namentlich in den letzten hundert Jahren ist die Konfessionsmischung immer stärker geworden; Konfessionskarten verlieren mehr und mehr an Wert. Man versucht dann, die Dinge wenigstens statistisch zu erfassen. Aber auch das wird immer schwieriger, so gewiß andererseits das statistische Material sich mehrt, weil manches heute zahlenmäßig festgestellt wird, was früher nicht so sorgfältig beobachtet wurde. Besonders darf nie vergessen werden, wie wenig die Zahlen der Mitgliedschaft der Kirchen und Sekten ein wirklich zuverlässiges

Bild vom Stand des religiösen Lebens geben; was aus ihnen erkannt wird, ist mehr die rechtliche, als die geistige Lage.

Heussi und Mulert, Atlas zur Kirchengeschichte [3] 1937.

3. Die inneren Gründe des gegenwärtigen Zustands sind wiederum, weil im Wesen der Religion einerseits, des neuzeitlichen Menschen andererseits liegend, ausführlicher nicht hier, sondern teils in der Glaubenslehre, teils in der neueren Kirchengeschichte zu würdigen. Hier sei nur so viel gesagt. Wenn man meint, das Christentum möge zwar nach außen hin noch Erfolge erzielen, durch Mission bei kulturell tiefstehenden Völkern sich verbreiten, aber in den Ländern des europäisch-amerikanischen Kulturkreises nehme seine Macht unaufhaltsam ab, so ist das nicht eine auf der Geschichte der letzten Jahrhunderte beruhenden Einsicht, sondern eine zum mindesten nicht sichere Ansicht. Gewiß hat der Weltkrieg gezeigt, wie wenig Macht die sittlichen Motive des Christentums über das politische und das wirtschaftliche Leben haben; gewiß mußte der Kampf der Völker untereinander, die sich christlich nennen, das Ansehen des Christentums in der nichtchristlichen Welt schwer erschüttern. Aber wenn man meint, die Abwendung von der Religion sei wesentlich durch Fortschritte der Wissenschaft bewirkt, so ist zwar richtig: je mehr man früher dort, wo wissenschaftliche Erklärung versagte, auf Gott zurück ging, um so mehr lassen die Erfolge des wissenschaftlichen Strebens nach zusammenhängender innerweltlicher Erklärung alles Geschehens in der Welt, die Erfolge dieses Strebens nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern ebenso in den Geistes- oder Kulturwissenschaften, Psychologie, Soziologie, Geschichte, bei vielen Menschen die Gottesvorstellung in den Hintergrund treten. Aber war die Gottesvorstellung, die so zurücktritt, wirklich religiöser Glaube, war sie nicht bei vielen mehr eine dem Herkommen entsprechend mitgeführte Hypothese ohne sonderliche Bedeutung für das Leben? Wo starkes religiöses Empfinden ist, steht noch heute Gottesglaube tausendfach neben wissenschaftlicher Arbeit an der Welt. Denn die Welt bleibt dem nachdenklichen Menschen auch unserer Tage im Grunde voll der Geheimnisse.

Aber Frömmigkeit setzt voraus, daß die Lebensstimmung einigermaßen einheitlich sei und bleibe. Und gerade daran fehlt es den Menschen unserer Tage sehr; das moderne Leben zersplittert sie, macht sie vielgeschäftig, unruhig, nervös. Diese Gefährdung, die keineswegs bloß für Wohlhabende und wissenschaftlich Gebildete, sondern in anderer Weise für weiteste Kreise besteht, für die Massen der vom Dorfe weg zugewanderten, in der Großstadt heimatlos gewordenen, proletarisierten Industriearbeiter, ist tatsächlich wohl schwerer als jene andere, daß wissenschaftliche Arbeit viele Welträtsel löst. Aber auch diese Gefahr, daß die Besinnlichkeit, die Andacht durch die Hast des neuzeitlichen Lebens zerstört wird, ist nicht unüberwindlich.

Vor allem ist der Meinung, die Zeit des Glaubens gehe zu Ende, entgegenzuhalten, daß in anderem Sinne diese Zeit erst anfängt. Mehr als tausend Jahre hindurch galt der Glaube einerseits als auch wissenschaftlich gerechtfertigt, als wenigstens in seinen Grundzügen geradezu wissenschaftlich erwiesen; andererseits war er auch von der Obrigkeit vorgeschrieben. Diese beiden Sicherungen sind erst in neuerer Zeit allmählich weggefallen. Die Meinung, der

Gottesglaube sei wissenschaftlich erweisbar, philosophisch erweisbar, ist durch die Kritik Kants und anderer Philosophen zerstört worden; und daß die Obrigkeit den Glauben, einen und denselben Glauben allen vorschrieb, das ist durch die moderne Toleranz namentlich seit der Aufklärungszeit ersetzt worden. Glaube erscheint dem protestantischen Christen als etwas Freies, Persönliches. Das war die Religion tatsächlich nicht. so lange sie als wissenschaftlich erwiesen galt und polizeilich vorgeschrieben war (so gewiß schon von alten Zeiten her nach dem Worte der Bibel der Glaube nicht jedermanns Ding war, ernstem Glauben immer, wie vorhin gesagt, praktischer Atheismus gegenüberstand). Jetzt aber muß sich wieder zeigen, wie einst in der Jugendzeit des Christentums, was diese Religion leisten kann, wenn sie auf eigenen Füßen steht, nicht mehr auf Krücken einer scholastischen Wissenschaft und des Staatsschutzes geht. Jetzt wird sich zeigen, inwieweit sie aus eigener Kraft sich zu behaupten und durchzusetzen, die Welt zu erobern vermag. Sehnsucht, aus der Zersplitterung und Zerfahrenheit herauszukommen zu einheitlicher Lebensführung, Sehnsucht, vom Bedingten zum Unbedingten, aus dieser Welt zum Überweltlichen zu gelangen, wohnt noch heute tausendfach in Menschenherzen, und wenn lange Zeit hindurch in Scholastik, Orthodoxie und Aufklärung das Denken Vieler intellektualistisch war, so hat es namentlich in den letzten 150 Jahren starke antiintellektualistische Strömungen gegeben, und sie sind in unseren Tagen (wie in jeder Zeit, wo der Kulturfortschritt jäh unterbrochen, viele Kulturwerte grausam zerstört wurden) besonders mächtig. Auch wer überzeugt ist, daß nun vielmehr der Irrationalismus unserer Tage oft zu weit geht, daß wir Vernunft und Wissenschaft keineswegs verachten dürfen, unser Denken nicht von Gefühl und Phantasie beherrscht sein lassen dürfen, erfährt es immer wieder: die Tatsachen, die wir erkennen und mit unserem Verstande ordnen, sind nicht das Ganze, und die Erkenntnisse unseres Verstandes sind nicht das Höchste. Wenn man bei Kultur wesentlich an das Äußere, Technische, Verstandesmäßige denkt, an die Zivilisation, so hat diese Kultur nach Ansicht Vieler Bankrott gemacht, sie hat jedenfalls ihre Prüfung im Weltkriege schlecht bestanden. Die kleine Kirchengeschichte von Sohm, dem berühmten Leipziger Rechtslehrer, schließt im Blick auf die Spannungen und Interessengegensätze innerhalb der neuzeitlichen Kultur mit den Worten: „Nicht unsere Bildung wird uns retten, sondern das Evangelium." Wer aber wirklich an die Wahrheit des Christentums glaubt, wer etwas von der Kraft des Evangeliums erlebt hat, dem wird es nicht zweifelhaft sein, daß das Evangelium uns auch wirklich retten wird, dem wird es um die Zukunft des Christentums nicht bange sein. Den stärksten Schaden haben unserer Religion stets nicht die Zweifler oder offenen Feinde getan, sondern die Namenchristen, die Leute, die nur Herr Herr sagen, ohne Gottes Willen zu tun, ohne wirklich für die Brüder zu leben, diejenigen Kirchenleute, die vom Geiste Jesu verlassen waren. Wäre mehr Nachfolge Jesu, mehr wirkliche Liebe unter den Christen, so stünde das Christentum anders vor der Welt da. So gewiß es aber auch in unseren Tagen echtes, tätiges Christentum gibt, so gewiß erobert es sich die Herzen, so gewiß wird solches Leben aus Gott gerade heute wieder als Offenbarung Gottes empfunden und auch künftig so empfunden werden.

Wenn aber jetzt das Christentum durch schwere Schäden der Christenheit zum guten Teil um seine Wirkung kommt, so gehört es zu den schwersten Schäden dieser Art, daß die Christenheit tief zerspalten ist. Die Zerissenheit ist so arg, daß man oft fragt, ob es überhaupt noch gemeinsamen religiösen Besitz der Christenheit gibt.

§ 6. Der gemeinsame religiöse Besitz der Christenheit

Auch wer bestreitet, daß es heute noch gemeinsamen religiösen Besitz der Christenheit gebe, gibt doch zu, daß es ihn früher gegeben hat. Hat es ihn aber früher gegeben, so bedeutet schon das für die Gegenwart noch Gemeinschaft, insoweit Erinnerung an diese Geschichte noch fortlebt.

1. **Gemeinsame Geschichte und gemeinsame Kraft.** Die Erinnerung an die Geschichte des Christentums wird mit größerem oder geringerem Eifer, irgendwie jedoch überall gepflegt, wo es Christen gibt. Daß die Christenheit eine gemeinsame Geschichte hat, das scheint wenig zu sein, und doch liegt höchst Bedeutsames darin. Mag der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus sich im 19. Jh. wieder vertieft haben, er hält doch uns Protestanten nicht ab, uns von der religiösen Musik, Dichtung und Erbauungsliteratur der Katholiken aus den letzten Jahrhunderten anzueignen, was wir uns mit gutem Gewissen aneignen können. Z. B. ist das Lied Stille Nacht, heilige Nacht katholischen Ursprungs. Die Katholiken sind heute meist bedenklicher, sich protestantisches Gut anzueignen; früher haben sie es oft getan. Und selbst wenn ein strenger Katholik sagen wollte: „Seit Ihr Euch von der Kirche losgerissen habt, haben wir mit Euch im Religiösen keine gemeinsame Geschichte mehr", so ist doch wenigstens die Geschichte des Christentums in den ersten fünfzehn Jahrhunderten ein uns und den Katholiken gemeinsamer Besitz. Franz von Assisi und Bernhard von Clairvaux gehören trotz alles dessen, was an ihnen ausgeprägt katholisch und uns fremd sein mag, auch uns; das Buch von der Nachfolge Christi, das unter dem Namen des Thomas von Kempen geht, ist im Protestantismus ebenso verbreitet wie im Katholizismus. Die Väter und Lehrer der alten Kirche sind nicht nur uns und den römischen Katholiken ein gemeinsamer Besitz, sondern sie werden auch von der morgenländischen Kirche anerkannt. In Augustins Lehre ist vieles, was wir uns nicht aneignen können, aber auch der römische Katholizismus vertritt manche Gedanken Augustins nicht mehr; der Mann ist zu groß, als daß ihn eine Partei innerhalb des Christentums für sich allein in Anspruch nehmen dürfte. Und was in der ältesten Zeit des Christentums an ernsten religiösen Gedanken, an stiller Arbeit christlicher Nächstenliebe und stolzem Märtyrerheldentum da gewesen ist, das gehört der gesamten Christenheit. Was Paulus und Petrus geleistet haben, kommt allen Christen zu gute, auch denen, die in vielem der Theologie des Paulus nicht zu folgen vermögen.

Vor allem gehört Jesus Christus selbst, der Herr, der ganzen Christenheit. Die dogmatischen Auffassungen von ihm, in den ersten Jahrhunderten mannigfaltig, dann Jahrhunderte hindurch beim größten Teil der Christenheit die gleichen, sind in den letzten Jahrhunderten wieder sehr verschieden geworden,

namentlich im Protestantismus, und manche sittliche Weisungen Jesu, namentlich die scharfen Sprüche der Bergpredigt vom Erleiden des Unrechts, mögen sehr verschieden verstanden werden und bei manchen Christen offenem Widerspruch begegnen. Auch wird der geschichtliche Wert der Berichte über Jesus sehr verschieden bemessen; die Bedeutung, die überhaupt Geschichtliches für den Glauben gewinnen kann, wird sehr verschieden eingeschätzt. Dies alles macht es schwer, die Beziehung zu Jesus Christus, die allen Christen gemeinsam ist, bestimmt zu formulieren, aber sicher bedeutet sie viel mehr als bloß dies, daß wir uns alle nach ihm nennen. Mögen die einen mehr in Erinnerungen an seine Person leben und die andern mehr in den Ideen und Geboten, als deren Verkörperung oder als deren Verkünder und Bürgen sie ihn ansehen, darin sind wohl alle Christen einig: Jesus Christus steht für uns, soweit das Christentum uns mehr als ein gleichgiltiges Stück der Gewohnheit ist und soweit wir überhaupt eine Vorstellung davon haben, daß die Menschheit eine Geschichte hat, im Mittelpunkte dieser Geschichte. Wenn eine Art Definition des Christentums aufgestellt werden soll, die rein historisch ist, der auch ein nichtchristlicher Geschichtschreiber zustimmen könnte, so ist vielleicht die einfachste die einmal von Friedrich Naumann gegebene: „Das Christentum ist die geistige Bewegung, die von der Person Jesu von Nazareth aus durch die Geschichte der Menschheit hindurchgeht." Von unseren Tagen bis in die Tage zurück, da Jesus auf den Bergen von Galiläa seine ersten Jünger sammelte, reicht eine gemeinsame Geschichte, die alle Gruppen der Christenheit verbindet. Je und je hat es viel Reden von Jesus auch im Munde solcher Menschen gegeben, die wenig von seinem Geiste berührt waren. Aber oft genug hat Jesus auch stärker in den Menschen gewirkt, als sie sagen konnten, und Menschen enger verbunden, als sie selbst wußten. Wenn wir als Theologen und Prediger es immer wieder schmerzlich empfinden, daß wir vom Höchsten nur unzureichend sprechen können, so gilt doch wiederum, daß religiöser Besitz weiter reichen kann, der gemeinsame Glaubensbesitz der Christenheit weiter reicht, als es nach den dürftigen Worten scheint, in die wir ihn zu fassen streben. Mag um die Formeln, in denen Christen auszusprechen suchen, was sie an ihrem Herrn haben, noch so viel Streit sein, es gilt von seiner Herrschaft wie von der Herrschaft Gottes: sie steht nicht in Worten, sondern in Kraft. Die Kraft des Leidens bei Märtyrern der alten Zeit und bei den Märtyrern, die in unseren Tagen die armenische, die russische, die baltische Christenheit stellte, und die Kraft der Weltumgestaltung, die in besten englischen und amerikanischen Christen lebt, die Kraft geduldiger Treue in mühsamen Lebensschicksalen und die Kraft stiller Hoffnung bei einsamem Sterben ist in Christen aller Zeiten und aller Länder ein Stück der Kraft, die von Jesus ausgegangen ist. Der Besitz, der die Christenheit über alle Spaltungen hinweg verbindet, ist neben und infolge der gemeinsamen Geschichte zunächst gemeinsame Kraft. Sucht man ihn im Einzelnen darzulegen, so handelt es sich zuerst um die gemeinchristliche Sittlichkeit.

2. **Sittliche Grundsätze.** Die sittlichen Gebote des Christentums werden von Christen tausendfach übertreten. Aber über der schlechten Wirklichkeit leuchtet auch hier das Ideal. Zwar sind wiederum nicht alle als christlich empfohlenen sittlichen Gedanken allen Christen gemeinsam; die Gegensätze der

Konfessionen, der Kirchen und Sekten liegen zum Teil gerade auf sittlichem Gebiet. Jedoch in einigen wichtigen sittlichen Gedanken herrscht Einmütigkeit aller christlichen Gruppen. Daß man nur dann ein Jünger Jesu sein kann, wenn man Nächstenliebe übt, die Geschichten vom barmherzigen Samariter, von Petrus, der seinem Bruder immer wieder verzeihen sollte, von Jesu Sanftmut und Demut, die Erinnerung an Jesu Worte, es werde beim Weltgericht danach geurteilt werden, was wir einem der Geringsten unter seinen Brüdern getan haben, dies alles ist zu keiner Zeit und in keiner Gruppe der Christenheit ganz vergessen worden. So gut wie überall ist die sittliche Unterweisung der Christen auch an die kurze Zusammenfassung religiös-sittlicher Pflichten geknüpft worden, die Jesus bereits vorfand, an die zehn Gebote. Und wirkliche Betätigung des Christentums in sittlichem Ernst verbindet gerade heute die Christen verschiedener Bekenntnisse mehr und mehr; immer hat man nach Zeiten, da der Haß sich austobte, die Pflicht der Liebe um so ernster empfunden. Wie nach dem dreißigjährigen Kriege die kirchlichen Unionsbestrebungen wieder lebhafter wurden, so hat sich in der Not des Weltkriegs und der Nachkriegszeit christliche Liebe zu neuer Kraft erhoben und Christen verschiedenster Länder, Kirchen und Sekten bemühen sich heute mehr als seit langer Zeit um enge Verbindung. Solche sittliche Betätigung aber erwächst aus gemeinsamen Glauben.

3. Glaube und Brauch. In vielen Gruppen der Christenheit durch Zusätze schwer belastet, aber nirgends ganz vergessen ist das Evangelium, die frohe Botschaft von Gott unserem Vater. Der Gott des Evangeliums ist wahrlich kein schwacher Vater, sondern der Heilige, dessen Willen wir tun sollen und der uns richtet; aber der am stärksten hervortretende Zug im Gottesbilde des Evangeliums ist doch dieser: Gott ist der Vater, dem wir vertrauen dürfen und sollen. Der Gedanke der Sündenvergebung blieb erhalten auch wo Gott wieder vor allem als strenger Gesetzgeber und Richter dargestellt wurde; andererseits ist das Vertrauen auf Gottes Vatergüte vor der Gefahr, leichtfertig zu werden, bei ernsten Christen immer wieder bewahrt worden durch den Ausblick auf die Ewigkeit, den Gedanken an unsere Verantwortung vor Gottes Gericht. Von Sünde und Erlösung, von Gnade und Vergebung ist immer in allen Teilen der Christenheit geredet worden, und mit dem düsteren Gedanken an das Gericht hat sich die Hoffnung auf Vollendung des Heils jenseits des Todes verbunden.

Mit Jesus aber, seinem Evangelium und seinen sittlichen Weisungen sind als besonders wichtiges Stück der gemeinsamen Geschichte, von der die Christenheit lebt, die Schriften gemeinsamer Besitz, in denen zuerst von Jesus erzählt worden ist und seine Gebote überliefert worden sind; alle Christen ehren die Bibel. Besonders das Neue Testament wird überall geehrt; es ist das unersetzbare Lehrbuch und Heldenbuch des Christentums. Jesus hat nichts Schriftliches hinterlassen, aber in diesem Buche spricht der Anfänger und Vollender unseres Glaubens zu uns.

Daß wir ihn hier finden, das ist in allen Gruppen der Christenheit anerkannt. Um anderes wird gestritten, zunächst darum, ob wir ihn nur hier finden. Manchen steht die fortwährende Vergegenwärtigung Gottes oder Christi in

neuen Offenbarungen und Visionen, im Altarsakrament und anderen heiligen Gegenständen ebenso hoch, manchen ist die Tradition der Kirche tatsächlich mehr wert als die Bibel. Wiederum sind von der Erkenntnis her, die schon Luther hatte, daß wir Christus und Gott nicht überall in der Bibel in gleichem Maße finden, immer mehr Protestanten in den letzten zweihundert Jahren dazu fortgeschritten, nicht die ganze Bibel als Gottes Wort gelten zu lassen; man will das Einzelne darin erst prüfen, ist überzeugt, daß besonders das uns in der Bibel dargebotene Bild Jesu Christi nicht das geschichtliche, sondern mannigfach übermalt ist. Ist hierum Streit, so vergesse man doch nicht, daß schon in alten Zeiten die Auslegung der Bibel oft strittig gewesen ist. Und mag um die Bedeutung der Bibel unter Protestanten heute noch mehr Streit sein und mögen viele Katholiken überhaupt nie in der Bibel gelesen haben, tatsächlich wird sie doch überall in der christlichen Verkündigung benutzt und wirksam; dieses Buch erweist sich durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder als das Lebensbuch der Christenheit; wir erfahren immer wieder die Unverwüstlichkeit des darin zu uns gesprochenen Wortes Gottes. Wo aber die Kenntnis der Bibel, des Evangeliums ganz zurückträte hinter unverstandenem priesterlichem Zauberwesen und die Nachfolge Jesu ganz verschwände hinter Kult, gesetzlichem Zeremoniell, da wäre Christentum nur noch dem Namen nach; ein sittlich ernster Jude, Mohammedaner oder Buddhist stünde dem von Jesus verkündeten und begründeten Reiche Gottes näher als ein Mensch, dessen ganze Religion selbstsüchtiger Aberglaube und Zauberbrauch wäre.

Mit der Bibel finden sich nun manche Dinge, Bilder, Worte, Bräuche, die aus ihr genommen sind, bei allen christlichen Gruppen. Überall treffen wir das Zeichen des Kreuzes, überall Sprüche aus der Bibel; es gehört für Angehörige jeder Kirche oder Sekte zum Anziehendsten, in konfessionell ganz fremder Umgebung doch altvertraute Bibelworte zu hören oder zu lesen. Vor allem findet man ein Stück des Neuen Testaments überall wieder, das Vaterunser. Von ihm hat man gesagt, es sei das einzige wirklich ökumenische Bekenntnis der Christenheit. Ob es wirklich das einzige ist, davon wird noch zu reden sein, aber sicher ist es ein allgemein christliches Bekenntnis. Auf den Einwand, es sei ein Gebet und kein Bekenntnis, ist zu antworten: in jedem rechten Gebet liegt ein Bekenntnis des Glaubens, auch wenn das Gebet noch so zaghaft ist, und in jedem Glaubensbekenntnis soll die ehrfürchtige Stimmung des Betenden, der sich vor Gott beugt, zum Ausdruck kommen.

Neben dem Vaterunser sind einige andre biblische Stücke im Kult fast aller christlichen Gruppen verbreitet, so der aaronitische Segen, und vor allem Taufe und Abendmahl, mag letzteres auch noch so verschieden gestaltet und gedeutet werden. Wichtig ist auch, daß die Christenheit den Sonntag feiert. Die siebentägige Woche ist zwar christlichen Völkern mit anderen gemeinsam, ist babylonischen Ursprungs, und daß ein Tag daraus als Feiertag gilt, das haben die Christen wie den Dekalog mit den Juden gemein; aber es ist nicht derselbe Tag. Wenn einige kleine christliche Sekten, sich buchstäblich an das Alte Testament haltend, den Sabbat feiern, so bedeutet diese Ausnahme herzlich wenig. Man darf die Gewissenhaftigkeit nicht so weit treiben, daß man einen Gedanken oder Brauch schon deshalb nicht mehr als allgemein christlich hinzustellen

wagt, weil irgendwo in kleinstem Kreise davon abgewichen wird; wenn ein geistiges Reich sich durch Jahrhunderte und über alle Erdteile hinweg erstreckt, so gibt es natürlich kaum einen Punkt, an dem menschliche Sonderbarkeit nicht eine Ausnahme hätte machen wollen, oft überdies aus gewissenhafter Überzeugung heraus. Und wie der Sonntag, so sind einige Hauptfeste allgemein christlich, namentlich Ostern und Pfingsten; Weihnachten, das in Deutschland volkstümlichste, ist nicht ganz ebenso allgemein; vor allem hat auch bei denjenigen christlichen Völkern, die mit uns am 25. Dezember die Geburt Christi feiern, der Tag nicht überall die gleiche hohe Bedeutung wie bei uns.

Trotz aller unendlichen Verschiedenheit im Einzelnen hat die Christenheit ihren gemeinsamen Besitz, und im Blick hierauf kann auch der entschiedenste Protestant der Neuzeit mit dem alten Bekenntnis sprechen: credo unam sanctam ecclesiam, ich glaube an eine heilige Gemeinschaft der Christen.

Einige Einrichtungen, die mehreren Kirchen gemeinsam sind, werden zwar von vielen (nicht allen) ihrer Anhänger als dem Christentum wesentlich, vielleicht als heilsnotwendig angesehen; aber dem wird von andrer Seite her scharf widersprochen. Besonders gilt das vom Bischofsamt mit sog. apostolischer Sukzession. Die Meinung, wahre Erkenntnis von Gottes Wesen und Willen werde gesichert durch eine feste Kette der Tradition, die bis zu den Offenbarungsträgern zurückreicht, ist nicht dem Christentum eigentümlich; im Judentum z. B. führte man solche von Hillel und Schammai bis zu Moses zurück. In den katholischen Kirchen hat zwar der Gedanke, daß die Apostel die rechtmäßigen Nachfolger der Bischöfe seien, große Bedeutung gewonnen. Aber die Reformation wurde deshalb nötig, weil die Kette der Bischofsweihen die Kirche nicht vor schlimmer Entartung bewahrt hatte. Und so gibt es im Protestantismus auch dort, wo man das Bischofsamt festgehalten oder wieder eingeführt hat, bei vielen Christen scharfen Widerspruch gegen solche Hochschätzung der apostolischen Sukzession, aus historischen Gründen (es ist unwahrscheinlich, daß die Apostel Bischöfe geweiht haben, s. § 36_1) wie aus religiösen: hält man den reformatorischen Grundsatz des allgemeinen Priestertums fest, so verliert die (angebliche) Traditionskette bischöflicher Amtsträger ihre Heilsnotwendigkeit.

§ 7. Lehreinheit und Bekenntniseinheit?

1. Die grundsätzliche Schwierigkeit. Aber alle die obigen Sätze, Jesus Christus sei allen Christen das Wertvollste in der Geschichte der Menschheit, und Gott sei allen Christen der mächtige, heilige und gütige Vater, dem wir vertrauen, sagen sie nicht zu wenig? Ist nicht eine Lehre von Gott und Christus, die viel mehr enthält, ist nicht die Dreieinigkeitslehre Gemeingut der Christenheit, und mit dieser Lehre eine ganze Anzahl anderer, zusammengefaßt in den altkirchlichen Bekenntnissen?

Daß morgenländischer und römischer Katholizismus viele und sehr wichtige Lehren gemeinsam haben, ist auf beiden Seiten immer anerkannt worden. Sie stimmen in den altkirchlichen Hauptdogmen überein, den Lehren von der göttlichen Dreieinigkeit und von den zwei Naturen in Christus. Sind diese

Lehren aber nicht auch von den protestantischen Kirchen offiziell angenommen worden?

Eben in dem „offiziell angenommen“ liegt ein Problem angedeutet, das genauer erst bei der Behandlung des Protestantismus darzulegen ist. Der Protestantismus hat nicht im gleichen Sinne Dogmen wie die katholischen Kirchen, weil er unter Glaube etwas anderes versteht, als der Katholizismus. Vorläufig sei Folgendes darüber gesagt.

Für die deutschen Reformatoren war das Wesen des Christentums zwar in solchen Bekenntnissen wie dem Augsburgischen ausgesprochen. Dieselben Fürsten aber, die dieses Bekenntnis übergaben, haben fast gleichzeitig auf dem Reichstag zu Speyer erklärt, in Religionssachen könnten sie sich dem Mehrheitsbeschlusse nicht fügen; da müsse sich jeder so verhalten, wie er es vor Gott zu verantworten hoffe, sich nach seinem Gewissen richten. Was aber den Fürsten Recht und Pflicht war, mußte in diesen Dingen jedem Christen billig sein, ja Pflicht sein. Entsprechend hatte Luther von Anfang an gehandelt, namentlich auf dem Wormser Reichstag. Damit, daß er so zu handeln anfing, hatte die Reformation begonnen. Daß sich in ihrem eigenen Kreise Widerspruch gegen die Lehre der Augustana erhob, diese Erfahrung haben Luther und Melanchthon zwar gemacht, sie konnten sie aber als unbeachtliche Ausnahme behandeln. Je häufiger jedoch später solcher Widerspruch laut wurde, um so deutlicher wurde, welche Spannung hier die Stellung der Reformatoren durchzieht. Wenn im römischen Katholizismus sich Widerspruch gegen die Kirchenlehre regt, so beurteilt den die Kirche erstens als sündhaft. Zweitens zieht solcher Widerspruch, wenn man darauf beharrt, Ausschluß aus der Kirche nach sich, wenigstens wenn es sich um Geistliche handelt (gegen Laien ist man, wie erwähnt, meist nachsichtiger). Im Protestantismus kann erstens von jenem Prinzip der Reformatoren her, in Glaubenssachen müsse jeder seinem Gewissen folgen, ein Widerspruch gegen die kirchlichen Bekenntnisse nicht als sündhaft beurteilt werden, wenn der Widersprechende dabei seinem Gewissen folgt. Zweitens ist tatsächlich zwar Widerspruch gegen das Bekenntnis, namentlich wenn er sich bei Pfarrern zeigte, oft genug mit Absetzung gestraft worden, aber immer häufiger sind stärkste Abweichungen von der Lehre der kirchlichen Bekenntnisse hier nicht nur geduldet worden, sondern geradezu zur Herrschaft gekommen. Es genügt, für Deutschland auf zwei Männer hinzuweisen, deren religiöse Anschauungen sich von der überlieferten Kirchenlehre weit entfernen, Herder und Schleiermacher. Jener war Generalsuperintendent in Weimar, dieser war Prediger und Professor in Berlin, aber ihre Bedeutung reicht weit über ihren amtlichen Wirkungskreis hinaus; Schleiermacher ist der anerkannt einflußreichste Theolog der Neuzeit. Allerdings lebten beide in der Zeit der Aufklärung, wo die kirchlichen Ordnungen vielfach sehr locker geworden waren. Diese Ordnungen sind im 19. Jh. z. T. wieder fester geworden, andererseits ist aber die Theologie in vielem noch kritischer geworden. So gewiß es, wie wir sahen, allgemein Christliches gibt, so gewiß gibt es auch allgemein Protestantisches, religiöses Gut, das alle Protestanten verbindet. Aber wenn man es in festen Lehrformeln aussprechen will, an denen der gesamte Protestantismus gegenwärtig festhalte (und auch künftig festhalten solle), so stößt solcher Versuch

auf ungleich größere Schwierigkeiten, als der entsprechende im Katholizismus. Das liegt im Wesen des Protestantismus begründet und in seiner bisherigen Geschichte.

Ebenso oder noch mehr stößt aber natürlich auf Schwierigkeiten jeder Versuch, den gemeinsamen religiösen Besitz der gesamten Christenheit, der protestantischen wie der katholischen, in festen Lehr- und Bekenntnisformeln zum Ausdruck zu bringen. Für römischen und morgenländischen Katholizismus kann man solchen Versuch mit mehr Aussicht auf Erfolg machen, obwohl auch hier Übereinstimmung im Wortlaut noch nicht Übereinstimmung in den Gedanken bedeutet und auch eine Übereinstimmung im Dogma, die weiter ginge als tatsächlich der Fall ist, noch keine Einhelligkeit im innerlichst Religiösen und erst recht keinen praktisch-kirchlichen Zusammenschluß gewährleistet. Das muß betont werden, weil die Vorstellung verbreitet war und ist, es gäbe neben oder sozusagen unterhalb der sog. Unterscheidungslehren einen festen Grundstock solcher Lehren, die der ganzen Christenheit gemeinsam seien. Calixt im 17. Jh. hat ihn namentlich im sog. consensus quinquesaecularis gesucht, in dem, wie man meinte, überall anerkannten Lehren, die in den ersten fünf Jahrhunderten des Christentums aufgestellt worden seien. Aber entweder man denkt dabei nur an die Lehren von der Trinität und von Christus, die zwar vom alten Protestantismus angenommen wurden wie vom gesamten Katholizismus, aber ohne Zusammenhang mit anderen Lehren, z. B. denen von der Kirche, keine Einigung der Kirchen bewirken würden. Oder aber man hat alles im Sinn, was damals in der Christenheit galt; dann gehören auch Lehren dazu, die wir Protestanten ablehnen, wie die von der Unfehlbarkeit der Kirche, der höheren Christlichkeit der Mönche usw. So denkt man neuerdings nicht so sehr an jenen consensus quinquesaecularis, sondern spezieller an die wichtigsten altkirchlichen, die sog. ökumenischen Bekenntnisse (ökumenisch = allgemein; oikumene griech. bewohnte Erde).

2. **Die altkirchlichen Bekenntnisse als Einheitsband.** Vielen Christen ist der Gedanke wertvoll, man habe ein Einheitsband der ganzen Christenheit im Apostolikum. In der altpreußischen evangelischen Landeskirche wird es beim sonntäglichen Hauptgottesdienst mit der Einleitungsformel gebraucht: „laßt uns in Einmütigkeit des Glaubens mit der gesamten Christenheit auf Erden also bekennen". Nun sieht man zwar leicht, daß Katholiken und Protestanten stellenweise den Wortlaut sehr verschieden deuten; namentlich bei unam sanctam catholicam ecclesiam denken jene an ihre römisch-katholische Kirche, der Protestant an die „unsichtbare Kirche", die mit keiner sichtbaren, organisierten Kirche zusammenfällt. Und so sagt schon Bellarmin (um 1600): non habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus (wir haben nicht dasselbe Bekenntnis, wenn wir doch in der Auslegung uns unterscheiden). Aber mancher sieht von solchen Einzeldifferenzen gern ab und hält sich daran, daß in Hauptpunkten Gemeinschaft besteht. Oft hört man konservativ gerichtete Evangelische sagen: „mir steht ein christusgläubiger Katholik näher als ein christusleugnender Protestant". Diese Überzeugung hat ihre starken politischen Wirkungen; sie hat oft zur Begründung dafür gedient, daß bei politischen Wahlen in Deutschland und den Niederlanden kirchlich und politisch konservative Protestanten mit dem politi-

schen Katholizismus gegen die Liberalen zusammengingen. Vielleicht am schärfsten hat einer der Führer des erneuerten strengen Luthertums in Deutschland im 19. Jh., der Leipziger Theologe Kahnis († 1888), diesen Gedanken ausgesprochen, indem er („Die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union", 1854, S. 91) erklärte, die gläubigen Evangelischen könnten deshalb eher mit den gläubigen Katholiken zusammengehen als mit den Vertretern radikalkritischer Ansichten in der evangelischen Kirche, weil diese fast den ganzen Inhalt des evangelischen Glaubens leugneten, während die gläubigen Katholiken gegenüber dem evangelischen Glauben „nur ein plus" hätten; sie glaubten nur noch einiges mehr.

Luther war anderer Meinung. Oder sagen wir vorsichtiger: er dachte nicht immer so. Am eindrücklichsten hat er diese Meinung vielleicht in einem Falle abgelehnt, von dem wir die Urkunde noch haben. Seine Handschrift der Schmalkaldischen Artikel liegt auf der Heidelberger Bibliothek. Er hat hier zuerst „die hohen Artikel der göttlichen Majestät" dargestellt, die Dreieinigkeitslehre und die Heilstatsachen nach dem Apostolikum, und schloß diesen Abschnitt mit den Worten: „Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen" (d. h. wir wie die Anhänger des Papstes) „dieselbigen gläuben und bekennen". Aber dann hat er die Worte „gläuben und" kräftig durchgestrichen (vgl. Thieme, Luthers Testament wider Rom, 1900, S. 14), und so sagt der gedruckte Text nur; „Weil wir zu beiden Teilen dieselbigen bekennen" (cum illos utrinque confiteamur). Also daß die Katholiken sich mit uns zu diesen Wahrheiten bekennen, darin liegt nach Luthers Überzeugung noch nicht, daß sie mit uns daran glauben. Er hat damit nicht sagen wollen, ihr Bekenntnis sei erheuchelt; mochte er die oft sehr weltlich lebenden Prälaten am damaligen päpstlichen Hofe für Heuchler halten, so hat er doch auch fromme Katholiken gekannt, und an der Aufrichtigkeit der Zustimmung frommer Katholiken zu jenen Lehren war damals so wenig ein Zweifel wie heute.

Aber diese Zustimmung ist nicht das, was Luther Glaube nennt, und was nach seiner Überzeugung allein dieses hohen Namens gewürdigt werden sollte. Er war überzeugt, hätten die Römischen den rechten Glauben ans Evangelium, das rechte Vertrauen auf Gottes sündenvergebende Gnade, wie sie uns in Christus entgegentritt, das rechte Verständnis der Bibel und der altkirchlichen Symbole, so würden sie eben nicht bei ihren bisherigen Anschauungen bleiben. Der Papst und seine Leute hätten die Schrift und die Bekenntnisse der Väter mehr nur „im Buche", nicht als wirkliches religiöses Eigentum. So hat tatsächlich die Annahme des Apostolikums durch die Reformatoren nicht die Bedeutung, daß damit nach ihrer Überzeugung ein gemeinsamer Boden für Katholiken und Protestanten bezeichnet wäre in dem Sinne wie die Katholiken solchen gemeinsamen Boden verstehen würden. Aber selbst wenn die Reformatoren es so gemeint hätten, so ist doch bekannt genug, wie viel kritischer heute in weiten protestantischen Kreisen die Stellung zum Apostolikum ist. Und wenn der Katholik einen Protestanten dieses Bekenntnis sprechen hört, wird ihm schmerzlich bleiben, daß der Protestant die Formel des Glaubens hat, ohne doch zur Kirche zu gehören, während es uns, die wir auf äußere kirchliche Zusammengehörigkeit nicht so viel Wert legen, allerdings leichter

eine reine Freude sein wird, das Apostolikum aus katholischem Munde zu hören; nämlich dann wird es uns solche Freude sein, wenn wir dahinter echten Herzensglauben vermuten.

Was vom Apostolikum gilt, würde auch von anderen Formeln gelten: was hilft der Nachweis, daß wir in weitem Umfange dasselbe glauben, dieselben Sätze glauben, wenn doch das Glauben selbst hier und dort nicht dasselbe, der Glaubensbegriff verschieden ist! Es gibt, wie gezeigt, viel religiösen Besitz, der Katholiken und Protestanten gemeinsam ist, und wir wollen ihn nicht unterschätzen. Aber Bekenntnisformeln nicht nur scheinbar, ihrem Wortlaut nach, sondern ihrem Inhalt nach als Einheitsband der Christenheit, als zutreffenden Ausdruck dessen zu erweisen, was religiöser Gemeinbesitz der Christen des Morgenlandes und des Abendlandes, der Katholiken und der Protestanten ist, das erweist sich als unmöglich, als um so unmöglicher, je schärfer man die einzelnen Punkte ins Auge faßt. Die Formel Auferstehung des Fleisches mag gleich lauten, aber wie groß ist der Unterschied zwischen naiv-sinnlichen und sehr vergeistigten Ewigkeitshoffnungen, die dahinter stehen! Die Formeln der Dreieinigkeitslehre sind mit Strenge und Treue überliefert worden, aber wie weit ist der Abstand zwischen reinem Monotheismus und buntem Dreigötterglauben, die beide sich jener Formeln bedient haben!

Es bleibt dabei: den religiösen Besitz, der trotz der Spaltungen der Kirche allen Christen gemeinsam ist, in gemeinsamer Lehre zusammenzufassen und in kurzen Formeln auszusprechen, gelingt nicht recht. Es sind nicht nur die Formen verschieden, unter denen in den einzelnen Gruppen der Christenheit das Heil jedem zugeeignet werden soll, es sind auch nicht bloß die Formeln der Heilslehre dementsprechend verschieden; auch die Lehren von den Voraussetzungen des Heils, die Gedanken über Gott und Christus zeigen starke Verschiedenheiten. Der Protestant wird darüber, wenn er den Grund dieser Tatsache eingesehen hat, nicht trauern. Unser Empfinden den Spaltungen gegenüber, unser Urteil über sie ist anders, als das der Katholiken. Daß ein gewisses Maß von Meinungsverschiedenheiten immer da sein wird, daß oft gerade durch Kampf der Geister die Wahrheit gefunden wird, das geben zwar auch Katholiken zu. Aber wie der römische Katholik eine äußere Einheit der Kirche, die Regierung der Kirche durch ein irdisches Haupt für notwendig und gottgewollt hält, so hat er auch an Lehreinheit mehr Freude, als an Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen. Wir halten jene äußere Einheit nicht für nötig, und wir wissen, daß auch innere Verschiedenheiten, Meinungsverschiedenheiten, religiöse Streitigkeiten schon im Urchristentum da waren: Paulus lehrte anders als Petrus. So ist es durch die Jahrhunderte hindurch weiter gegangen. Nur wo Kampf der Geister ist, finden wir geistiges Leben. Wer eingesehen hat, daß solche Gegensätze unvermeidlich sind, und überzeugt ist, daß die Organisation der Christenheit stets etwas Irdisches bleibt, äußere Einheit nicht erforderlich ist, damit die Gedanken und Kräfte des Christentums wirksam werden, der blickt auf die vielen Spaltungen der Christenheit zwar gewiß nicht mit reiner Freude, aber er weiß, daß diese Spaltungen auch ihren Segen gehabt haben. Wir können die Konfessionskunde in anderer Stimmung treiben, als unsere katholischen Brüder: mit weniger Resignation und mehr Freude.

Die Eiche 1925, 3. Heft (Jülicher über die Bibel als Einheitsband der Christenheit, Harnack über den consensus quinquesaecularis u. a.). Söderblom, Einigung der Christenheit, 1925. Wallau, Die Einigung der Kirche, 1925. Hirsch, Die Einheit der Kirche, ZfsystTh 1925 S. 378—400. Wobbermin, Der gemeinsame Glaubensbesitz der christlichen Kirchen, 1918. Deißmann, Una sancta, 1936.

3. Kapitel

Die altkirchlichen Bekenntnisse

§ 8. Der Name Symbol

1. Symbol im sonstigen heutigen Sprachgebrauch bedeutet Sinnbild: Das Kreuz ist ein christliches Symbol, schwarze Farbe ein Symbol der Trauer, in der christlichen Malerei und Plastik spielen Symbole wie das Monogramm Christi oder das Lamm eine große Rolle. Auch von Symbolik spricht man in diesem Sinne. Schon Pseudo-Dionysius vom Areopag (um 500) versteht unter theologia symbolikē (oder mystikē) die Behandlung der Sakramente, der mystēria, die er als Sinnbilder des Ewigen würdigt. In Reclams Universal-Bibliothek behandelt die Christliche Symbolik von Liebmann die vorhin genannten Zeichen, Kreuz, Lamm usw.; im römischen Katholizismus nennt man diese mit der Geschichte der christlichen Kunst eng zusammenhängenden Erörterungen herkömmlich so. In verwandtem Sinne, für eine Behandlung der religiösen Bildersprache, der sinnlich-anschaulichen religiösen Denkweise der Alten brauchte das Wort der Altertumsforscher Creuzer in Heidelberg: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 1810—12. In alttestamentlichen Vorgängen, Dingen, Personen hat man schon vom Urchristentum an Hinweisungen auf Neutestamentliches gesehen, und Justin der Märtyrer († um 165) nennt solche alttestamentliche Vorgänge symbola; wir würden hier statt Sinnbilder besser Vorbilder sagen.

2. Wie kommt das Wort Symbol zur Bedeutung Taufbekenntnis? Wir begegnen diesem Sprachgebrauch schon bei Cyprian († 258). symballein heißt zusammenwerfen, zusammenbringen, herbeitragen, zwei Dinge miteinander verknüpfen, kombinieren, aus einer Sache etwas erschließen: symbolon nosu ist ein Zeichen der Krankheit. Das Wort bedeutet weiter ein Zeichen, an dem sich Menschen erkennen, eine Legitimation, an der man z. B. den Gastfreund vom Betrüger unterscheidet, die militärische Parole, die Fahne, die das Erkennungszeichen eines bestimmten Truppenteils ist, einen Paß, einen Nachweis, daß man zu einem Volk oder einer Stadt gehört, mit der ein Handelsvertrag besteht, auch diesen Vertrag selbst, das Siegel, an dem die Echtheit oder Unversehrtheit eines Briefes oder einer Urkunde erkannt wird, den Siegelring, endlich das Zeichen, daß man zum Empfang einer Sache berechtigt ist, also z. B. Speisemarken für die im Altertum gebräuchlichen öffentlichen Speisungen.

Nennen die Christen das Glaubensbekenntnis Symbol, so wird das zunächst Erkennungszeichen bedeuten. Ein christliches Taufbekenntnis war Erkennungszeichen der Christen; wer getauft werden wollte, dem wurde das Bekenntnis mitgeteilt (traditio symboli), das er dann vor oder bei der Taufe

als sein eigenes sprach, wiedergab (redditio symboli); Nichtchristen aber teilte man den Wortlaut der heiligen Formel möglichst überhaupt nicht mit. An welche der verschiedenen vorhin genannten spezielleren Arten von Erkennungszeichen besonders gedacht worden sein mag, wenn man das Taufbekenntnis Symbol nannte, etwa an die militärische Parole — die Christen fühlten sich als Kriegsleute ihres Herrn inmitten einer feindlichen Welt —, bleibt ungewiß. Wahrscheinlich haben verschiedene Bedeutungen zusammengewirkt. Ein vieldeutiges Wort wird auf eine neue Sache um so leichter übertragen, je mehr Beziehungen zwischen der neuen Sache und dem alten Wort bestehen.

Irrig ist dagegen wohl, wenn Rufin (um 400) neben der Bedeutung Erkennungszeichen noch eine andere Bedeutung von Symbol ins Auge faßt: symbolum sei quod plures in unum conferunt. Also entweder als Beitrag, der von mehreren geleistet wird, z. B. zu einer öffentlichen Speisung; wie die Marke, die zur Teilnahme an solcher berechtigte, symbolon hieß, so konnte es in der Tat auch der Betrag, den man für die Marke entrichtet. Oder aber es ist das Ergebnis solcher Beiträge gemeint; diese Deutung des Wortes ist sprachgeschichtlich wohl unberechtigt, aber sie hatte wichtige Anknüpfungspunkte im Text des Bekenntnisses und in den Vorstellungen, die man von seiner Entstehung hatte. Es besteht aus lauter kurzen Satzgliedern und man glaubte, es sei durch Zusammenwirken der Apostel verfaßt worden; s. u. § 9 $_1$. Wenn aber Rufin und andere christliche Schriftsteller den Ausdruck Symbol für Taufbekenntnis zu erklären suchen, verschiedene Erklärungen geben und Rufin vermutlich Unrichtiges einmischt, so hat der Sprachgebrauch, den er erklärt, offenbar schon so lange vorher bestanden, daß man eine sicher zutreffende Erklärung nicht mehr zu geben vermochte.

3. **Symbol als Bezeichnung anderer Bekenntnisse.** Wie Symbol durch die Jahrhunderte hindurch weiter das Taufbekenntnis bezeichnet, so wird das Wort dann auch für andere Bekenntnisse gebraucht, z. T. für solche, die so lang sind, daß sie als Taufbekenntnis nicht verwendet werden können. Nachdem im abendländischen Mittelalter nur die angesehensten altkirchlichen Formeln so genannt worden waren (s. § 15), hat man in Kreisen der lutherischen Reformation, die sich ja gleichfalls zu jenen altkirchlichen Symbolen bekannte, bald die Augustana als „Symbol unserer Zeit" bezeichnet und die Sammlungen von Lehrschriften, die in der Kirche zu amtlicher Anerkennung kamen wie das Konkordienbuch, symbolische Bücher genannt, libri symbolici. Es enthält neben jenen altkirchlichen Symbolen die Augustana und einige andere neuere Bekenntnisse. Lutheraner dehnten diesen Sprachgebrauch auch auf die wichtigsten Bekenntnisschriften der Reformierten, des römischen und des morgenländischen Katholizismus aus; doch haben ihn mehr nur reformierte Theologen sich angeeignet, katholische nur vereinzelt.

4. **Andere Bezeichnungen für Glaubensbekenntnisse.** Statt Symbol sagt man in der alten Kirche am häufigsten pistis, fides. Daß die Formel des Bekenntnisses einfach „der Glaube" heißt, ist zwar als Abkürzung sehr begreiflich, aber bezeichnend für eine Denkweise, gegen die als Veräußerlichung wir Protestanten immer Bedenken haben werden. Daneben steht noch nicht der uns geläufige Ausdruck confessio; er bleibt Höherem vorbehalten:

Konfessoren, Bekenner im Sinne der alten Kirche sind die Märtyrer oder vielmehr meist solche Männer und Frauen, die ihrem Glauben treu geblieben waren und schwerste Verfolgung überstanden hatten. Auch professio sagt man nicht; später ist dieses Wort im Katholizismus verbreitet worden durch die professio fidei Tridentinae, das von Pius IV. gemäß dem Trienter Konzil aufgestellte Glaubensbekenntnis (wobei professio ja zunächst nicht die Formel selbst, sondern das feierliche Bekenntnis zu ihr bezeichnet). Ebenso ist homologia (auf morgenländisch-christlichem Boden heute bekannt z. B. als Name der aus dem 17. Jh. stammenden confessio orthodoxa, orthodoxos homologia), der altkirchlichen Zeit als Bezeichnung für Bekenntnisformeln noch fremd, wenn man nicht etwa I Tim 6 bei dem guten Bekenntnis, das Timotheus vor vielen Zeugen abgelegt hat, an solche Formel denken will. Heute heißt auch das Nicäno-Constantinopolitanum im Morgenland bisweilen homologia des Glaubens.

5. **Taufsymbol und Glaubensregel.** Handelte es sich bisher um verschiedene Namen für dieselbe Sache, das Bekenntnis, so ist bei einem anderen in der altkirchlichen Literatur häufig wiederkehrenden Begriff, für den wiederum verschiedene Ausdrücke gebraucht werden, nämlich bei der Glaubensregel, umstritten, wie eng ihr Verhältnis zum Taufbekenntnis ist. Statt Glaubensregel, regula fidei, kanōn tēs pisteōs, wird auch gesagt kanōn tēs paradoseōs (so schon im 1. Klemensbrief, der Ende des 1. Jh. geschrieben ist) u. dgl. Offenbar ist die Bedeutung all dieser z. T. in einander übergehenden Bezeichnungen nicht wesentlich verschieden. In allen liegt: die Lehre ist 1. normativ — selbstverständlich sollen die Christen nicht zu einer anderen abfallen — 2. überliefert; sie ist nicht irgend ein neuer Einfall. Daß die christliche Lehre überliefert ist, das war für die Christen des 2. Jh. von hoher Bedeutung. Jene Zeit glaubte an alte Autoritäten und verlangte nach solchen; auch heidnische Mysterienkulte wurden gern auf uralte Stifter zurückgeführt, so wie spätjüdische Apokalypsen sich fälschlich mit dem Namen von Propheten der Vorzeit schmückten. Im Gegensatz zu solch erkünstelten Traditionsbeweisen suchten die katholischen Christen einen geschlossenen kirchlichen Traditionsbeweis auf dreifache Weise zu führen: 1. man sieht in den Bischöfen der großen Gemeinden die Nachfolger der apostolischen Männer, die diese Gemeinden gestiftet haben oder gestiftet haben sollen. 2. man bringt die Sammlung der aus apostolischer Zeit stammenden (oder apostolischen Männern zugeschriebenen, anerkannt rechtgläubigen) Schriften als normativ zur Geltung, stellt sie als Neues Testament neben das Alte. 3. man zeigt, daß die gnostischen Anschauungen den kurz zusammengefaßten Grundgedanken der in der Christenheit überlieferten Lehre widersprechen, unvereinbar sind mit dem normativen Glauben, der Glaubensnorm, Glaubensregel.

Die beiden Fragen, ob bei der Glaubensregel an eine feste Formel gedacht ist, und wie sich die Glaubensregel zum Taufsymbol verhält, fallen offenbar wesentlich zusammen. Denn wenn bei der Taufe der christliche Glaube in einer kurzen Formel bekannt wurde, welche andere solche Formel hätte man dann als Norm des Glaubens bezeichnen sollen, so lange noch keine längeren, von Konzilien aufgestellten Lehrformeln da waren? Daß immer,

wenn in altchristlicher Zeit Ausdrücke der vorhin genannten Art — Form der Lehre, Norm des Glaubens, Regel der Wahrheit u. dgl. — gebraucht werden, an ein fest formuliertes Bekenntnis gedacht ist, das ist unwahrscheinlich; bisweilen ist kanōn tēs pisteōs offenbar besser mit „normativer Glaube" zu übersetzen, als mit „Norm des Glaubens" in dem Sinne, daß eine Formel gemeint wäre, die für den Glauben die Norm bilde. Aber es können mit solchen Ausdrücken schon früh feste Formeln gemeint gewesen sein: vielleicht hat auch Paulus I Kor 15 $_3$ ff. solche im Sinn; vom 2. Jh. an wird zweifellos oft damit auf ein formuliertes Bekenntnis Bezug genommen. So sieht denn Zahn Glaubensregel und Taufsymbol als gleichbedeutend an, während Harnack erklärt, Glaubensregel im Sinn der altkirchlichen Schriftsteller sei das antignostisch, antihäretisch verstandene Taufsymbol. Beide Auffassungen stehen nicht in ausschließendem Gegensatz, denn wenn ein kirchlicher Schriftsteller vom Taufsymbol sprach, war er von seiner kirchlichen, derjenigen der Ketzer entgegengesetzten Auffassung des Symbols beherrscht. Offenbar hat man sich den Sprachgebrauch altkirchlicher Schriftsteller hier ähnlich mehrdeutig zu denken, wie den der heutigen Theologen, wenn vom Bekenntnis die Rede ist. Der eine meint da die Bekenntnisschriften, der andre einen in diesen enthaltenen, von ihrer Form, ihrem Wortlaut aber unterschiedenen Inbegriff religiöser Grundgedanken; ja es meint ein und derselbe Theolog bald das eine, bald das andere.

Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntnis (in: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, [2]1908); Glaubensregel (in RE). Harnack, Dogmengeschichte Bd. I; Apostolisches Symbol (in RE). Kunze, Glaubensregel, hl. Schrift und Taufbekenntnis, 1899.

§ 9. Die kritische Symbolforschung und ihr Hauptergebnis

Ap = Apostolikum NC = Nicäno-Constantinopolitanum R = Romanum

1. Aus der Geschichte der Symbolforschung. Das Mittelalter hindurch herrschte im Abendlande die Vorstellung, das Apostolikum stamme von den Aposteln, und das Symbol, das wir Nicäno-Constantinopolitanum nennen und das damals Nicänum hieß, sei das des Konzils von Nicäa 325. Im Abendlande glaubte man auch seit dem 10. Jh. (vielleicht schon früher), das Athanasianum sei von Athanasius; dem Morgenlande war dieses Symbol wie das Apostolikum unbekannt.

Die kritische Symbolforschung hat sich vor allem dem Ursprung des Apostolikums zugewandt. Die Meinung, es sei von den Aposteln verfaßt, ging bis ins Einzelne. Man erzählte, sie hätten beim Pfingstfest, ehe sie auseinandergingen, das Symbol zusammengestellt, indem jeder von ihnen eins der 12 Glieder des Bekenntnisses gesprochen habe. Daß Petrus das erste beigetragen habe: „ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen", und Thomas die Worte: „auferstanden von den Toten", das war allgemeine Ansicht; im übrigen war man sich nicht ganz einig, welches der 12 Stücke, in die sich der Text leicht zerlegen ließ, von jedem einzelnen Apostel beigesteuert worden sei.

Daß schon Abälard Zweifel an dem apostolischen Ursprung des Bekenntnisses angedeutet hatte, hat nicht nachgewirkt. Sondern wie die neuere kri-

tische Geschichtsforschung überhaupt mit dem Humanismus beginnt, so ist auch von Männern der Renaissance und des Humanismus zuerst die Legende vom Ursprung dieses Symbols wirksam bestritten worden. Zu Zweifeln mußte namentlich die Tatsache anregen, daß die griechischen Theologen, als man mit ihnen 1438 in Ferrara über Union verhandelte (s. § 18 $_2$), von diesem Bekenntnis nichts wissen wollten; der Erzbischof Markos Eugenikos von Ephesus erklärte: hemeis ute oidamen ute echomen symbolon apostolōn, wir kennen kein Symbol der Apostel und haben keins. So bezweifelte Lorenzo Valla († 1457) der italienische Humanist, der auch die Echtheit der konstantinischen Schenkung bestritten hat, den apostolischen Ursprung dieses Symbols, ebenso der Bischof Peacock von Chichester. Gegen beide ward von Vertretern der kirchlichen Tradition vorgegangen. Aber die Frage, ob das Apostolikum wirklich von den Aposteln stamme, kam seitdem nicht mehr zur Ruhe. Erasmus äußerte wieder Zweifel. Freilich wandte sich die Pariser theologische Fakultät scharf gegen ihn: haec nescientia impietati deserviens scandalose proponitur, es wird Ärgernis dadurch erregt, daß dieser Zweifel (oder geradezu: diese Unwissenheit) vorgebracht wird. Die römische Kirche hat dann im catechismus Romanus (s. § 33) den apostolischen Ursprung des Symbols behauptet; nur daß jeder Apostel ein Stück beigetragen habe, wird nicht ausdrücklich gesagt. Neuere katholische Katechismen reden vorsichtiger. Die Legende, es sei in der angegebenen Weise zusammengestellt, wird auch von katholischen Theologen heute kaum noch vertreten, die Einteilung in 12 Stücke aber in katholischen Katechismen festgehalten.

Auch Protestanten sind zunächst für Echtheit des Ap eingetreten. Melanchthon lehnte den Zweifel des Valla ausdrücklich ab. Vom wesentlichen Recht der Überlieferung war auch Luther überzeugt; das Bekenntnis galt ihm als jedenfalls dem Inhalt nach apostolisch. Er sah den Wert der Formel u. a. darin, daß sie den Bibelinhalt, das Evangelium aufs Kürzeste zusammenfasse, und hat am Schlusse einer Predigt über das Ap gefragt, wem wir denn sonst dieses Bekenntnis verdanken sollten als den Aposteln (Weim. Ausg. 41, S. 275 f.; allerdings ist der Wortlaut nicht sicher; vorher ist in dieser Predigt nur von Vätern die Rede, womit anscheinend gerade offen gelassen werden soll, ob es nicht auch nachapostolische Männer gewesen sein können). Ganz ebenso hat sich Zwingli zum Ap bekannt und Calvin hat es hochgeschätzt; am NC tadelte dieser die Geschwätzigkeit der Sätze über Christus (Mt 6 $_7$), aber er hielt dieses Bekenntnis für schriftgemäß und für die Formel des Konzils von Nicäa. Griechische Theologen hatten nie ganz vergessen, daß das NC und die Formel von Nicäa nicht identisch seien und das auch in Ferrara erwähnt, aber sie hielten das NC für eine vom Konzil zu Konstantinopel 381 vorgenommene erweiternde Bestätigung des Nicänums und das Abendland glaubte weiter, das NC sei die Formel von Nicäa 325. Im 17. Jh. sind dann dem Ursprung des Ap und der anderen eben genannten Symbole kritisch nachgegangen namentlich holländische Theologen wie Joh. Gerh. Voß und englische wie Ussher. Als Calixt das Ap besonders hoch schätzte, haben seine orthodox-lutherischen Gegner gerade betont, was sie gegen das Ap sagen konnten: daß es allerlei dem evangelischen Christen Wichtiges nicht enthält; den apostolischen Ursprung dieses Bekenntnisses bezeichnet Calov geradezu als Fabel.

Als aber die Autorität der Bibel nicht mehr so hoch stand wie bei altprotestantischen Theologen, haben manche Protestanten, weil sie nach einer festen Autorität, nach einer urchristlichen Lehrnorm suchten, oder auch weil sie wie Calixt am Ap ein Band der Einheit mit den Katholiken zu haben glaubten, dieses Bekenntnis wieder besonders geschätzt. Zwar wenn Lessing (namentlich in seiner Nötigen Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastors Goeze) betont, in altkirchlicher Zeit habe nicht so sehr die Bibel als vielmehr die Glaubensregel Autorität gehabt, so hätte er sich doch an den Wortlaut des Ap ebensowenig binden lassen wie an den der Bibel. Dagegen hat Grundtvig, der bekannte dänische Theolog und Volksmann des 19. Jh., das Ap geradezu als die Grundlage der Kirche angesehen; es sei von Christus während der vierzig Tage nach seiner Auferstehung den Jüngern vorgesagt worden — also kein Geringerer als Christus, im Sinne Grundtvigs Gott selbst, der Verfasser des Ap! Der Gedanke, Jesus habe seinen Jüngern zwischen Auferstehung und Himmelfahrt eine kurze Zusammenfassung seiner Lehre gegeben, wurde vorsichtiger auch von einigen Theologen der neuesten Zeit vertreten, entbehrt aber hinreichender Begründung in den biblischen Berichten.

Gleichviel wie hoch man das Ap und die anderen altkirchlichen Bekenntnisse einschätzt, als eine der wichtigsten theologischen Aufgaben ist es, seit man sah, daß der Ursprung dieser Bekenntnisse geschichtliche Fragen in sich schließt, immer angesehen worden, diesen Fragen nachzuforschen. Namentlich im letzten Jahrhundert ist hieran eine fleißige Arbeit gesetzt worden. Aus dieser Literatur sei genannt: Carl Paul Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, 3 Bde., Kristiania 1866ff.; Kattenbusch, Das apostol. Symbol, 1894ff.; von Harnack (außer den in § 8,5 genannten Schriften) die Geschichte der altchristl. Literatur, 1893ff.; R. Seeberg, Dogmengeschichte Bd. I [3] 1920. Die meisten Texte enthält Hahn's Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, [3] 1897; die wichtigsten bietet Lietzmann's Heft Symbole der alten Kirche, 1906. Eine Menge von gemeinverständlichen Schriften für und wider die Geltung des Ap brachte der Apostolikumstreit von 1891ff. hervor; daraus seien genannt Harnack, Das apost. Glaubensbekenntnis, [26] 1893, und Zahn, Das apost. Symbolum, 1893. Eine kurze Übersicht auch über die Geschichte der Auffassungen vom Ap bietet Thieme, Das apost. Glaubensbekenntnis, 1914. Über Luthers Auffassung vom Ap: Kattenbusch, L.'s Stellung zu den ökumenischen Symbolen, 1883; Joh. Meyer, L. und das Ap, 1918.

2. **Das Hauptergebnis** dieser kritischen Symbolforschung ist, daß das Apostolikum in der Tat nicht von den Aposteln stammt. Denn es könnte solcher Ursprung nicht unserem Apostolikum zugeschrieben werden, das wir als Text des 2. Hauptstücks in Luthers kleinem Katechismus und aus dem kirchlichen Gebrauch kennen, da diese Formel überhaupt erst im 5. Jh. auftaucht, sondern nur einer kürzeren, älteren Form des Bekenntnisses, dem sog. symbolum romanum. Auch dem R. kann solcher Ursprung nicht beigelegt werden, denn wäre es apostolischer Herkunft, so hätte man kaum gewagt, es zu verändern, und man würde diese Herkunft sehr betont haben, während uns tatsächlich dieses Bekenntnis Jahrhunderte hindurch in recht verschiedener Textgestalt begegnet. Wie undenkbar wäre es den Christen erschienen, den Text des Vaterunsers zu ändern! Ob wir es wirklich in der Form haben, in der Jesus es seine Jünger beten gelehrt hat, mag umstritten sein; daß in der allerersten Zeit, wo die Überlieferung noch fast nur mündlich war und der Enthusiasmus

und die Beweglichkeit am stärksten, Veränderungen des Wortlauts auch wichtigster Stücke sich vollzogen haben, ist mindestens möglich. Aber spätestens vom 2. Jh. an wäre es als pietätlos, ruchlos empfunden worden, wenn jemand das Gebet des Herrn hätte verbessern wollen. Zusätze mochte man in dem Sinne machen, daß etwa eine längere Einleitung vorausgeschickt wurde, so wie wir Kirchengebete kennen, die mit dem Vaterunser schließen; aber der Text des Herrngebets selbst mußte unverändert bleiben. Ganz ebenso aber hätte eine Formel, die von den Aposteln bei feierlichem Anlaß ausgesprochen worden wäre, als unveränderlich gelten müssen. Man wußte, daß der Herr selbst nichts Schriftliches hinterlassen hatte; um so höheren Wert mußte eine apostolische Formel haben. Eine solche Formel zu besitzen, hätten die Christen sich so sehr wünschen müssen, daß die Meinung, man habe dgl., leicht zu unrecht hätte aufkommen können. Auch wenn uns im 2. oder 3. Jh. der Glaube begegnete, man habe eine apostolische Bekenntnisformel, könnte dieser Glaube also falsch sein. Nun begegnet uns aber weder im 2. noch im 3. Jh. eine Bekenntnisformel, die ihrem Wortlaut nach als apostolisch von der Christenheit anerkannt worden wäre oder auch nur dafür ausgegeben würde. Sondern wir finden im Morgenland, dem Ursitz des Christentums, zunächst überhaupt kein Bekenntnis, das als Bekenntnis der Apostel bezeichnet wird, sondern vom 4. Jh. an durch die nächsten Jahrhunderte hindurch eine Reihe von Glaubensbekenntnissen, kurzen und langen, die voneinander so abweichen, daß dies nicht zu erklären wäre, wenn von einer dieser Formeln festgestanden hätte, sie sei apostolisch. Die Erzählung vom apostolischen Ursprung des symb. romanum findet sich erst um 400 bei Rufin und in einer dem Ambrosius zugeschriebenen Schrift. Diese Erzählung mag erheblich älter sein, aber hätte sie schon im 3. Jh. eine nennenswerte Rolle gespielt, so würden wir ihr bei kirchlichen Schriftstellern dieser Zeit begegnen, und das ist nicht der Fall.

§ 10. Das abendländische Taufsymbol vom 2. bis zum 4. Jahrhundert

1. Die Überlieferung des altrömischen Taufsymbols. Das Taufsymbol der wichtigsten und ältesten abendländischen Gemeinde, der römischen, ist uns mehrfach überliefert; die Texte sind sich wesentlich gleich; die Abweichungen können außer Betracht bleiben. Wir finden es 1. in einem Brief des Marcell von Ancyra an den Bischof Julius von Rom (geschrieben um 340). Marcell war in seiner kleinasiatischen Heimat als Bischof abgesetzt worden, da man eben damals dort die Entscheidung des Konzils von Nicäa wieder umzustoßen suchte. Zum Erweis seiner Rechtgläubigkeit legte er dem römischen Bischof sein Bekenntnis vor und zwar hat er offenbar, nachdem er sich einige Zeit in Rom aufgehalten hatte, ein dem römischen gleichlautendes Bekenntnis eingereicht oder das römische als sein Bekenntnis angenommen. Der Brief, der dieses Bekenntnis enthält, ist uns erhalten bei Epiphanius, dem bekannten Ketzerbestreiter um 400. Daneben ist der Text von R überliefert (2.) in dem sog. Psalter des englischen Königs Aethelstan. Dieser König gehört ins 10. Jh.; ob die Handschrift, die nach ihm heißt, Beziehungen zu seiner Person hat,

wissen wir nicht. Sie enthält verschiedene Stücke für Mönche, die des Griechischen kundig waren, und ist im Britischen Museum in London. Neben diesen beiden griechischen Texten des R haben wir den lateinischen; er läßt sich ungefähr wiederherstellen (3.) aus Rufins expositio symboli, da dieser zwar das Symbol von Aquileja in Oberitalien mitteilt, aber angibt, wo dieses länger sei als das römische. Den lateinischen Text bietet sodann (4.) der codex Laudianus, eine in Oxford befindliche Handschrift, die schon im 8. Jh. in England gewesen ist. Andere Handschriften des Textes sind weniger wichtig. Ob der griechische oder der lateinische Text älter sei, ist strittig.

2. **Der griechische und der lateinische Text des Romanums** lauten wie folgt; zweckmäßigerweise wird hier sogleich das Ap in lateinischem Text mit dargeboten; die Zusätze zum R, die es enthält, sind (im deutschen Text) kleiner gedruckt.

Ap	R	R	Ap
Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde	Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα	Credo in deum patrem omnipotentem	Credo in deum patrem omnipotentem creatorem coeli et terrae.
Und an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten hat unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, niederstieg zur Unterwelt,	Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ, Μαρίας τῆς παρθένου τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα	Et in Christum Jesum filium eius unicum dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,	Et in Jesum Christum filium eius unicum dominum nostrum, qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna,
am dritten Tage auferstand von den Toten, aufstieg zum Himmel, sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters,	τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός,	tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris	tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram dei patris omnipotentis,
von wo er kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten.	ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,	unde venturus est iudicare vivos et mortuos.	unde venturus est iudicare vivos et mortuos.

Ap	R	R	Ap
Ich glaube an den	Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα	Et in spiri-	Credo in spiri-
heiligen Geist, eine	ἅγιον,	tum sanctum,	tum sanctum,
heilige allge-	ἁγίαν ἐκκλη-	sanctam	sanctam eccle-
meine Kirche,	σίαν,	ecclesiam,	siam catholicam,
Gemeinschaft der			sanctorum com-
Heiligen, Verge-	ἄφ-	re-	munionem, re-
bung der Sün-	εσιν ἁμαρτιῶν,	missionem pecca-	missionem pecca-
den, Auferstehung	σαρκὸς	torum, carnis	torum, carnis re-
des Fleisches und	ἀνάστασιν.	resurrectionem	surrectionem et
ewiges Leben.	Ἀμήν.	Amen.	vitam aeternam.
Amen.			Amen.

Der griechische Text ist hier nach dem Psalter des Aethelstan gegeben; die einzigen inhaltlich erheblichen Abweichungen bei Marcell sind, daß bei Marcell patēra fehlt und nach sarkōs anastasin hinzugefügt ist zoēn aiōnion.

3. **Sonstige abendländische Symbole aus der Zeit vor 400** kennen wir nur wenige. Erstens ist der überlieferte Wortlaut nicht sicher, namentlich soweit er mit dem R oder mit unserem Ap übereinstimmt. Wenn nämlich ein Bekenntnis ursprünglich auch anders lautete, wird es doch oft genug vorgekommen sein, daß ein späterer Abschreiber, der den ihm geläufigen Text seiner eigenen Zeit im Gedächtnis hatte, versehentlich oder absichtlich diesen statt des davon abweichenden ursprünglichen Textes einsetzte. Zweitens aber haben wir aus der älteren Zeit überhaupt wenig schriftliche Überlieferung des Textes. Das Symbol brauchte zunächst nicht aufgeschrieben zu werden, da alle Christen es vor ihrer Taufe auswendig lernten; daneben wollte man nicht, daß, wer nicht zur christlichen Gemeinde gehörte, diese heilige Formel kennen lernte; das entspricht der vom 4. Jh. an üblichen sog. Arkandisziplin (disciplina arcani, der Praxis, das geheimzuhalten, was zu Taufe und Abendmahl gehört). Immerhin haben wir einige Symbole vom Ende des 4. Jh. Durch Augustin kennen wir den Symboltext, den er vor seiner Taufe gelernt hatte, also, da er 387 in Mailand getauft worden ist, das Mailänder Symbol jener Zeit; gleichfalls aus Augustins Schriften lernen wir das nordafrikanische Symbol der Zeit um 400 kennen. Drittens ist durch Rufin das Symbol von Aquileja aus der gleichen Zeit bekannt; viertens haben wir das des Spaniers Priscillian von Ende des 4. Jh. Hinzu kommt das des Nicetas, der wohl Bischof in Dacien d. h. Serbien gewesen ist; in diesem Falle hätten wir auch einen Text aus dem östlichen Teil des Abendlandes.

4. **Das Verhältnis dieser anderen abendländischen Symbole zum Romanum.** Die älteren abendländischen Symboltexte, die eben genannten, und die aus Gegenden nahe bei Rom stammenden stimmen mit dem R stärker überein, als die späteren und diejenigen, die aus den Rom ferneren Gebieten stammen. Die Zusätze, die jene gegenüber dem R aufweisen, sind bedeutungslos (venturus est statt venturus u. dgl.). In späterer Zeit und in größerer Entfernung von Rom findet man mehr und bedeutsamere Zusätze.

Wurde also in den anderen abendländischen Kirchen zunächst ein Sym-

holtert gebraucht, der nur unerhebliche Zusätze zum römischen aufweist, so wäre an sich beides möglich: das Symbol war zuerst in Rom gebräuchlich und die anderen abendländischen Kirchen übernahmen es, wobei sie Zusätze machten; oder aber es war zuerst anderwärts in Gebrauch und man hatte es in Rom verkürzt. Aber diese zweite Möglichkeit ist überaus unwahrscheinlich. Erstens entspricht es durchaus der Stellung Roms als der ältesten, größten und angesehensten Gemeinde des Abendlandes, daß kirchliche Gebräuche und Formeln von Rom aus anderswohin übernommen wurden. Zweitens geht die Entwicklung, die wir sonst in der Symbolgeschichte kennen, immer dahin, daß Zusätze gemacht werden, aber nicht, daß man ein vorhandenes Symbol verkürzt, Dinge wegläßt, die den Vätern so wichtig waren, daß sie sie im Bekenntnis erwähnten. Drittens wäre kaum denkbar, daß, wenn die kürzere Formel die jüngere wäre, die längere älter, gerade von der kürzeren jüngeren die Meinung hätte aufkommen können, sie wäre apostolischen Ursprungs; und diese Meinung hatte man im 4. Jh. bereits vom R. Wir müssen demnach annehmen, daß die anderen abendländischen Gemeinden R übernahmen, und nach Bedarf Zusätze machten.

5. Seit wann ist das Romanum in Rom gebraucht worden? Da andere abendländische Gemeinden im 4. Jh. Symbole hatten, die wohl auf das der römischen zurückgehen, wird das R in Rom spätestens im 3. Jh. gebraucht worden sein. Aber man kann weiter zurückgehen. Als Zeuge eines nordafrikanischen Taufsymbols kommt schon lange vor Augustin namentlich Tertullian in Betracht (um 200). Soweit wir sein Symbol wiederherstellen können, war es dem R so ähnlich, daß wir das Verhältnis beider uns ebenso denken müssen, wie das der unter 3. genannten anderen abendländischen Symbole zum R. Braucht die nordafrikanische Kirche um 200 ein wohl im Anschluß in das R gebildetes Symbol, so wird das R in Rom schon im 2. Jh. vorhanden gewesen sein. Ist nun R ursprünglich griechisch abgefaßt, so würde es, da das Griechische in Rom nur bis etwa 220 Kirchensprache gewesen ist, dort vor 220 verfaßt worden sein. In Rom herrschten Ende des 2. Jh. heftige kirchliche Kämpfe mit den Monarchianern. Auf diese Kämpfe würde eine zur selben Zeit entstandene Formel Bezug nehmen; da das R dies nicht tut, wird es älter sein, also mindestens etwa aus der Mitte des 2. Jh. stammen. Daß es in Rom schon erheblich vor der Mitte des 2. Jh. in Gebrauch gewesen sei, dagegen spricht, daß kurz vor 150 in Rom der „Hirt" des Hermas geschrieben ist, der das Symbol nicht zu kennen scheint.

§ 11. Älteste Geschichte und mutmaßlicher Ursprung des altkirchlichen Taufsymbols

Da es außer der römischen Gemeinde in der ersten Hälfte des 2. Jh. große Christengemeinden im Abendland überhaupt noch nicht gegeben haben wird, geht die Frage, ob das R sich in die Zeit vor 150 zurückverfolgen läßt, über in die andere, ob es in jener Zeit im Morgenland schon Taufsymbole gab und wie sie sich zum R verhalten.

1. **Die nachweisbaren alten morgenländischen Symbole.** Zwischen 70 und 150 sind sicher die meisten Christengemeinden in Syrien und Kleinasien gewesen; allmählich trat Ägypten hinzu. Palästina, dessen Gemeinden ursprünglich, namentlich vor der Zerstörung Jerusalems, eine bedeutende Rolle in der Christenheit spielten, ist von Syrien und Kleinasien überholt worden. An diese Gebiete muß man also bei der Frage nach morgenländisch-christlichen Bekenntnissen besonders denken.

Wir kennen aus der Zeit vor 350 morgenländisch-christliche Bekenntnisse teils von solcher Art, daß sie mit dem römischen nur wenig gemein haben, so eine dem Afrahat, einem syrisch-persischen Bischof um 340 zugeschriebene Formel, und eine, die in Neocäsarea an der Nordküste Kleinasiens im 3. und 4. Jh. gebraucht ward und auf Gregor den Wundertäter zurückgehen wird, teils aber solche, die dem R verwandt sind: 1. Euseb von Cäsarea, der Geschichtschreiber, hat dem Konzil von Nicäa 325 eine Formel vorgelegt, die er in einem nachher an seine Gemeinde geschriebenen Briefe mitteilt. Die von dem Konzil beschlossene Formel unterscheidet sich von der des Euseb; unwahrscheinlich ist auch, daß die von Euseb vorgelegte einfach das Taufsymbol von Cäsarea war, aber damit eng verwandt gewesen sein wird sie. 2. Cyrill von Jerusalem hat um 350 in Katechesen ein Taufsymbol ausgelegt, das wir im wesentlichen rekonstruieren können und das gewiß auf vornizänische Zeit zurückgeht. 3. Aus vornizänischer Zeit stammt wohl gleichfalls ein uns aus dem 5. Jh. überliefertes Taufsymbol von Antiochia. 4. Die sog. Apostolischen Konstitutionen, eine im 4. Jh. zusammengestellte Kirchenrechtssammlung, enthalten ein Symbol. Hierzu kommt noch einiges andre Material. Besonders hat man versucht, das Symbol Lucians des Märtyrers zu rekonstruieren, eines in der diokletianischen Verfolgung Anf. des 4. Jh. verstorbenen, namentlich um den Text der Septuaginta bemühten Theologen, dessen Schüler Arius und solche Theologen waren, die im arianischen Streit eine vermittelnde Rolle gespielt haben wie Euseb.

2. **Das Verhältnis dieser** soeben unter 1 ff. genannten **Symbole zum Romanum** ist, daß zwar die Abweichungen im einzelnen stärker sind als bei den im vorigen § erwähnten anderen abendländischen Symbolen (vor theŏ́n finden wir fast regelmäßig hĕ́na, und danach poiētēn uranū kai gēs, horatōn te panton kai ahoraton, Schöpfer Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren), aber die Anlage ist die gleiche.

Diese Übereinstimmung ist entweder so zu erklären, daß (spätestens in der zweiten Hälfte des 3. Jh.) das R ins Morgenland aufgenommen worden sei, insbesondere vom Kreise Lucians; nur habe es mit Rücksicht auf die im Morgenland verbreiteten Ketzereien einige charakeristische Zusätze erfahren. Vorher dagegen habe es im Morgenland überhaupt kein eigentliches Taufsymbol gegeben, sondern nur eine (in den Grundzügen allerdings fest formulierte) kirchliche Verkündigung, die namentlich für den liturgischen Gebrauch kurz zusammengefaßt wurde. Das ist die Ansicht Harnacks. Danach wäre das R gegen 150 in Rom entstanden und die römische Gemeinde, die auch sonst für die Kirche viel bedeutet hat, hätte der Christenheit das Taufsymbol gegeben, das im Abendland rasch, im Morgenland erst später und

mit stärkeren Veränderungen sich verbreitet habe; die morgenländischen Symbole würden nicht direkt auf das römische zurückgehen, sondern wären nach seinem Muster aus den provinziellen, reichhaltigen und stets bereicherten Kerygmen hergestellt worden. Kattenbusch, der gleichfalls annimmt, das R sei in Rom entstanden und es habe vorher auch im Osten kein ihm ähnliches Symbol gegeben, geht doch mit der Ansetzung seines Ursprungs weiter zurück, bis ums Jahr 100. Krüger wiederum meint (ZnW 1905, 72 ff.), das R sei zu Rom im Kampfe gegen Marcion erst in der zweiten Hälfte des 2. Jh. geschaffen worden

Andere Forscher, wie Caspari, Th. Zahn, Loofs, glauben deutlichere Spuren des Taufsymbols im Morgenlande schon vor dem Ende des 3. Jh. wahrzunehmen, so in Ägypten — vielleicht habe schon Origenes eins gekannt, und Irenäus, der in der 2. Hälfte des 2. Jh. von Kleinasien nach Gallien kam (er war zuletzt Bischof von Lyon), denke zwar vielleicht, wo er ein Symbol im Auge zu haben scheint, an das R; man finde bei ihm aber mehr Anklänge an das, was wir sonst als Eigentümlichkeit jener morgenländischen Symbole feststellen. Wäre danach, wie um 150 in Rom das R in Gebrauch war, so in der zweiten Hälfte des 2. Jh. in Kleinasien ein Symbol vorhanden gewesen, so ergibt sich die Frage: Hängt eins der beiden vom andern ab oder gehen beide auf eine gemeinsame Wurzel zurück?

3. Symbole im nachapostolischen Zeitalter. Wenn wir jetzt fragen, wie weit zurück sich das altkirchliche Taufsymbol verfolgen läßt, und nachher besonders erörtern, ob Spuren solchen Bekenntnisses schon im NT nachweisbar sind, in urchristliche Zeit zurückgehen, so sei voraus bemerkt, daß diese geschichtlichen Fragen als solche behandelt werden sollen, nicht nach dogmatischen oder antidogmatischen Interessen entschieden werden können. Ob wir persönlich dem Inhalt des R oder, was dasselbe besagt, dem aus dem R erwachsenen Ap mit voller Zustimmung und Verehrung oder mit starker Kritik gegenüberstehen, das darf bei der geschichtlichen Frage nach dem Ursprung dieser Formeln nicht in Betracht kommen, braucht dabei auch tatsächlich nicht in Betracht zu kommen. Denn das R oder Ap kann als unersetzliche Zusammenstellung christlicher Heilswahrheiten auch von solchen anerkannt werden, die das R, die Urform des Ap, erst Mitte des 2. Jh. nachweisen zu können meinen; wiederum sind davon, daß deutliche Spuren eines dem R engverwandten festen Bekenntnisses bereits in apostolischer Zeit nachweisbar seien, auch solche Gelehrte überzeugt, die weit davon entfernt sind, sich dieses Bekenntnis oder das Ap als ihr Bekenntnis anzueignen.

Gewiß hat es schon lange vor der Mitte des 2. Jh. kurze Zusammenfassungen christlicher Glaubensgedanken gegeben, in liturgischen Formeln, namentlich in Gebeten, aber auch sonst in feierlicher Rede wie Eph 4: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater unser aller usw. Dem Kultus liegt es immer nahe, um der Feierlichkeit willen die gleichen Worte zu gebrauchen oder durch Wiederholung der Worte feierlich zu wirken. Neben dem kultischen Motiv, das besonders bei der Taufe wirksam gewesen sein wird, steht das unterrichtlich-erziehliche: Wahrheiten prägt man ein, Antriebe zum Handeln macht man wirksam, wenn die Worte ständig wiederholt und so

gelernt werden. So hat das Spätjudentum formelhafte Zusammenfassungen seiner Sittenlehre gehabt. Jene allgemeinen Motive und diese jüdische Sitte zusammen können zu entsprechender Formelbildung auf christlichem Boden bereits geführt haben, ehe der römische Sinn für klare, knappe Grundsätze, der römische militärisch-juristische Geist noch stärker in diesem Sinne wirkte.

In der Tat liegen, während im Abendlande vor dem R keine Spur eines solchen Symbols nachweisbar ist, aus dem Morgenlande einige, allerdings sehr unsichre Spuren vor. Bei der Taufe Justins, des nachmaligen Märtyrers, die in Ephesus um 130 erfolgte, scheint ein Symbol gebraucht worden zu sein, das, wie wir aus Äußerungen Justins entnehmen können, einige Ähnlichkeit mit dem R gehabt haben mag. Vielleicht setzen auch die Briefe des Ignatius, die zwischen 110 und 115 geschrieben sein werden, ein formuliertes Bekenntnis voraus. Ignatius aber gehört zu dem kleinasiatischen Kreise, in dem man sich auf einen Herrnjünger Johannes berief — ob der Apostel Johannes wirklich in Ephesus gewesen ist, müssen wir hier unerörtert lassen. Loofs meinte nun, wie schon Caspari, das Taufsymbol werde in einer uns nicht mehr rekonstruierbaren Urform Anfang des 2. Jh. in Kleinasien entstanden sein; von dort sei es nach Rom gekommen. Zahn ging auf diesem Wege weiter und meint, in den Ignatius- und den Pastoralbriefen eine vor dem Romanum stehende Urform des Symbols angedeutet zu finden. Aus den Pastoralbriefen kommt namentlich I Tim 6_{12} f. in Betracht, die Stelle, daß Timotheus ein gutes Bekenntnis vor vielen Zeugen abgelegt hat; Paulus mahnt ihn „angesichts Christi, der vor Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat". Aber bei Jesus handelt es sich um Martyrium (I Tim 6_{13} martyrēsantos), nicht um Gebrauch einer Bekenntnisformel; so könnte auch gemeint sein, daß Timotheus in Verfolgung standhaft geblieben sei; dann wäre auf keine Bekenntnisformel hingedeutet.

Aber bei der Wichtigkeit, die schon für die Christen jener Zeit eine feste Formel gehabt haben müßte, mit der man regelmäßig den Glauben bekannte, wäre es sehr merkwürdig, wenn uns solche Formel in den christlichen Schriften aus dieser ältesten Zeit nicht deutlicher entgegenträte. Natürlich kann man einwenden: der Brauch, das Taufbekenntnis geheim zu halten, es nicht niederzuschreiben, wird schon früh aufgekommen sein; deutet ihn Tertullian um 200 an, wenn er von der Taufe sagt: ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam quod Dominus in evangelio determinavit (de cor. mil. 3) „wir werden dreimal untergetaucht und antworten etwas mehr, als der Herr im Evangelium" (Matth 28_{19}) „bestimmt hat", so wird dieser Brauch doch erheblich älter sein. Immerhin, wenn e i n e feste Formel bei der Taufe in regelmäßigem Gebrauch gewesen wäre und dadurch eine überragende Stellung gehabt hätte, so würden wir von dieser Formel gewiß deutlichere Spuren haben. Tatsächlich finden wir in denjenigen christlichen Schriften, die vor 150 entstanden sind, nicht genug Stellen, um daraus zu erschließen, eine solche Formel sei auf dem Wege zur Herrschaft gewesen. Man wird verschiedene Formeln und Fassungen des Bekenntnisses nebeneinander gehabt haben. Etwas dem R nahe Verwandtes ist also nur dort anzunehmen, wo sowohl die Dreigliederung des R vorliegt als auch eine Reihe sonstiger wörtlicher

Übereinstimmungen mit ihm. Wenn irgendwo steht staurothenta (gekreuzigt), so beweist das noch gar nichts für das Vorhandensein einer dem R ähnlichen Formel; die Christen haben natürlich immer wieder von denselben Dingen, so von Christi Leiden und Tod, geredet und dabei oft genug dieselben Worte brauchen müssen.

Ungleich wichtiger als die Ansätze zu einer solchen Bekenntnisformel, die sich etwa in den Briefen des Ignatius finden, Ansätze, aus denen für sich allein doch kein sicherer Schluß zu ziehen ist, wären natürlich

4. Ansätze im Neuen Testament. Paulus beruft sich I Kor 15 $_{3-6}$ darauf, er habe es als Lehre übernommen, daß Christus für unsere Sünde gestorben ist gemäß den Schriften und begraben und auferweckt am dritten Tage gemäß den Schriften und erschien dem Kephas, dann den Zwölfen, dann mehr als 500 Brüdern auf einmal. Vielleicht haben wir in den ersten Worten, die Paulus hier schreibt, die Urform des Stückes, das wir als zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses zu bezeichnen pflegen. Nur eben: die Urform. An sich liegt hier doch etwas anderes vor; wenn später manches hinzukam — „unter Pontius Pilatus" finden wir I Tim 6 und „Geboren von der Jungfrau Maria" findet sich bei Ignatius —, so ist doch auch (was bei einer Formel, die in festen Gebrauch überging, weniger leicht hätte geschehen können) einiges weggefallen, das „gemäß den Schriften" und die Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen. Für das Wegfallen dieser Worte vermögen wir uns Gründe zu denken; das „gemäß den Schriften" war mehr für judenchristliche Kreise bedeutsam, für die immer größere Schar der Heidenchristen weniger wichtig. Und die Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen war in einem Bekenntnis unerheblich nach dem „auferstanden". Aber mögen auch Gründe für die Änderungen des Wortlauts da sein, die Änderungen sind doch stark; was schließlich im R von Jesus Christus gesagt ist, unterscheidet sich erheblich von dem, was Paulus an jener Stelle sagt. Und wenn man I Tim 6 12 von dem guten Bekenntnis, das Timotheus vor vielen Zeugen abgelegt hat, auf ein formuliertes Bekenntnis deutet, dann wissen wir doch nicht, wie es gelautet hat. Wahrscheinlich hat es damals verschiedene Bekenntnisformeln nebeneinander und nacheinander gegeben, christologische und solche zu Gott und Christus.

Neben der Stelle I Kor 15 kommt vor allem die triadische Formel in Betracht: Vater, Sohn und Geist. (Man sagt besser: triadisch, nicht: trinitarisch. Trinitas heißt zwar ursprünglich auch nur: Dreiheit, nicht: Dreieinigkeit. Aber später hat das Wort Trinität doch die Bedeutung Dreieinigkeit gewonnen. So ist es irreführend, von trinitarischer Formel zu reden, denn wo diese Formeln zuerst auftreten, liegt Trinitätslehre im Sinne des späteren Dogmas noch nicht vor.) Diese triadische Formel haben wir mit Mt 28 im Taufbefehl, und II Kor 13: die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit Euch allen; angedeutet ist sie auch schon I Kor 12 $_{4-6}$: es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist; es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr; es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allen. Daß die Formel, die Mt 28 19 (und nur hier) als Wort Jesu berichtet wird, von ihm selbst stammt, ist nicht anzunehmen. Erstens wäre, wenn solche Formel aus Jesu eigenem

Munde da gewesen wäre, wohl ausgeschlossen, daß in der ältesten Zeit, wie berichtet wird, die Leute auf den Namen des Herrn Jesu getauft wurden (und daß so berichtet worden wäre, wenn doch die triadische Formel regelmäßig nach einem Gebot Jesu gebraucht worden wäre, ist wieder überaus unwahrscheinlich). Zweitens steht die Formel in einer Rede des Auferstandenen. Die Erzählungen von Jesu Auferstehung und Himmelfahrt sind jedoch mit geschichtlichen Schwierigkeiten belastet, die in Erörterungen der neutestamentlichen Berichte genauer zu behandeln sind. Stammt aber die Formel auch nicht von Jesus, so kann sie doch aus der ersten Zeit des Christentums stammen, vor der Missionstätigkeit des Paulus bereits vorhanden gewesen sein; sie kann auch von Paulus selbst gebildet worden sein.

5. Das Ergebnis. Aber von dieser Formel bis zum R ist ein weiter Weg. Wenn Eduard Meyer von dem, was Paulus als christliche Lehre übernommen hat, sagt: „die feste Formulierung in einem Credo tritt deutlich hervor" (Ursprung u. Geschichte der Mormonen, 1912, S. 283), so ist der Satz, daß eine feste Formulierung da gewesen sei, anfechtbar. Formulierungen des Glaubensinhalts, die man als treffend empfand, werden früh wiederholt worden sein, aber um eine feste Formulierung in der Urgemeinde nachweisen zu können, dazu reicht unser Material nicht aus. Darum sind auch die verwandten Behauptungen Ed. Nordens in seinem Buche „Agnostos Theos. Zur Formengeschichte der religiösen Rede" (1913, S. 274 f.), es habe eine bekenntnisartige Formulierung aus vorpaulinischer Zeit ihre Struktur behalten „von den Zeiten der Urgemeinde bis auf den heutigen Tag", mißverständlich; die vergröbernde Ausbeutung, der sie leicht ausgesetzt sind, ist abzulehnen. Hätte es eine feste Formel gegeben, die bereits erheblich an Umfang über die triadische hinausgegangen wäre, so würden wir mehr Spuren davon finden. Der erste Clemensbrief, ein Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische, ist nach allgemeiner Annahme im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts geschrieben; wo steht da derartiges? Nirgends. Wenn das Johannesevangelium und der damit zusammengehörige erste Johannesbrief apostolischen Ursprungs sind, dann ist es sehr bezeichnend, daß diese Schriften keine Andeutung einer Formel jener Art enthalten; noch bezeichnender ist das aber, wenn sie erst Anfang des zweiten Jahrhunderts entstanden sind. Das bekannte Komma Johanneum, die Stelle I Joh 5, wo von Vater, Sohn und Geist die Rede ist, wurde erst viel später eingeschoben. Gerade hier müßte man etwas Trinitarisches erwarten, und der älteste uns überlieferte Text hat nichts dieser Art enthalten. Auch weiterhin kommen bei den apostolischen Vätern, in der Didache, in den Schriften aus der ersten Hälfte des 2. Jh. zwar immer wieder Worte vor, die sich auch im R finden, aber keine so starken Anklänge und keine so sehr zum Trinitarischen hinstrebende Lehrbildung, wie wir sie erwarten müßten, wenn ein dem R verwandtes Symbol bereits vorhanden und verbreitet gewesen wäre.

Geradezu ein positiver Gegenbeweis liegt aber darin, daß noch weit ins 2. Jh. hinein sich Zusammenstellungen finden, die nicht auf der Linie von der Formel: Vater, Sohn und Geist bis hin zum R liegen. Bisweilen wird bloß Gott und Christus, Vater und Sohn nebeneinander gestellt; das

ist die sog. binitarische Lehrweise (oder auch Vater und Geist). Im 2. Clemensbrief aber, der eine christliche Predigt aus der mittleren Zeit des 2. Jh. ist und bald hohes Ansehen genoß, erscheint als dritte Größe neben Vater und Sohn nicht der Geist, sondern die Kirche.

Hat aber auch keine dem R nahe verwandte Formel von den Tagen der Apostel an in der Christenheit allgemeine Geltung gehabt, so kann man doch versuchen, die Entwicklung bis zu dem Zeitpunkte, von dem an das R Geltung und Verbreitung gewann, sich durch Vermutungen zu veranschaulichen. Wem das R, obwohl es aus überlieferten Stücken zusammengesetzt ist, doch als Werk aus einem Guß erscheint, der könnte meinen, es sei von Einem verfaßt worden, vermutlich in Rom, in der ersten Hälfte des 2. Jh. Dieser uns unbekannte Verfasser wäre ein großer Unbekannter, ein Mann von starker Gestaltungskraft gewesen. Das ungleich Wahrscheinlichere ist aber, daß das R nicht gemacht worden, nicht mit einem Male entstanden, sondern geworden ist, Vorstufen gehabt hat. Solche Vorstufen nachzuweisen haben sich namentlich Harnack und Lietzmann bemüht (in den SBA 1919, Lietzmann außerdem in der Festgabe für Harnack 1921 S. 226 ff. und ZnW 1922, S. 1 ff.). Harnack meint, daß das R ursprünglich neungliedrig gewesen sei. Lietzmann verwies auf eine neuentdeckte christliche Formel aus Ägypten; wahrscheinlich sei das Ursprüngliche ein kurzer triadischer Text noch ohne ausführlichen christologischen Teil. Die ältere Form des R werde gelautet haben: Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, und an den hl. Geist, die hl. Kirche, des Fleisches Auferstehung.

Anders stellt sich die Entwicklung denjenigen Forschern dar, die annehmen, daß ein festes Bekenntnis schon seit der ältesten Zeit des Christentums vorhanden gewesen sei, aber wesentlich Aussagen über Jesus Christus enthalten habe. Erst im Laufe der Zeit sei dieses Bekenntnis mit der triadischen Formel verbunden, zum dreigliedrigen Bekenntnis weitergebildet worden. Was sie nachzuweisen suchen, sind also nicht eigentlich Vorstufen zum R. Joh. Haußleiter (Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche, 1920) meint, daß ein triadischer Text und ein Kerygma von Jesus Christus recht lange nebeneinander bestanden; beide auf urchristliche Wurzeln zurückgehend (Mt 28 und I Kor 15), seien sie zum R zusammengefügt worden doch erst unter dem römischen Bischof Zephyrin (Anfang des 3. Jh.). In der Annahme eines nicht ganz kurzen, schon von der ältesten Christenheit an herrschenden (Tauf-) Bekenntnisses ging, nachdem Alfred Seeberg feste Lehrformeln für die Urchristen hatte nachweisen wollen (Der Katechismus der Urchristenheit, 1903), besonders weit Feine (die Gestalt des apostol. Glaubensbekenntnisses in der Zeit des NT's, 1925). Aber mit der Annahme eines neutestamentlichen Urbekenntnisses wesentlich nur christologischen Inhalts ist schwer vereinbar, daß die Taufformel Mt 28 19 (die von diesen Forschern für echt gehalten zu werden pflegt) triadisch ist. Reinhold Seeberg will zeigen (u. a. in dem Aufsatz: Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols, ZKG. Neue Folge III 1922, S. 1—41), daß ein wesentlich christologisches, auch nach seiner Meinung im NT erkennbares und aus diesem rekonstruierbares

Bekenntnis um 140 durch die heidenchristliche Gemeinde zu Jerusalem, die damals noch sich die führende Stellung in der Christenheit zu wahren suchte, triadisch ergänzt worden sei.

Je umfänglicher das Bekenntnis ist, das man schon für urchristliche Zeit annimmt, und je festere Formulierung man ihm zuschreibt, um so unsicherer werden alle Vermutungen, die man darüber ausspricht. Es hat einen Weg gegeben, oder vielmehr gewiß verschiedene Wege, die von jenen Sätzen I Kor 15 3 ff. und von der triadischen Formel hin zum R führten, aber wir kennen diese Wege im einzelnen nicht. Wenn Tertullian (an der in 3 erwähnten Stelle) sagt: amplius aliquid respondentes, so hat er gewiß schon ein fest formuliertes Bekenntnis im Sinn, das bei der Taufe abgelegt wurde. Aber bis zu seiner Zeit oder jedenfalls in älterer Zeit werden, auch als die triadische Formel schon allgemein gebraucht wurde, doch Umfang und Inhalt des zu dieser Formel Hinzukommenden oft verschieden gewesen sein. Der Reichtum des Geistes, der Enthusiasmus in der Urchristenheit ist viel zu groß gewesen, als daß man überall alsbald ein und dieselbe Formel gehabt hätte. Die Ordnungen, die kultischen Formen und so auch die Formeln mögen immer fester geworden sein; doch ist für die Zeit vor 130 ein einigermaßen festes Symbol zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht nachweisbar, und daß es schon im 1. Jh. ein festes allgemein herrschendes, sei es triadisches, sei es wesentlich christologisches, Bekenntnis gegeben hätte, ist mindestens sehr unwahrscheinlich. Mit einigermaßen sicheren Annahmen kommen wir nicht über die Mitte des 2. Jh. hinauf, so stark auch der Reiz der Versuche sein mag, das Dunkel zu lichten, das über dem Ursprung des altkirchlichen Taufsymbols liegt — Dunkel im historischen Sinn; psychologisch ist es sehr verständlich, daß man Erwachsene, die man taufte, dabei ihren Glauben bekennen ließ, und bald dafür feste Formeln brauchte.

6. Zur Auslegung des Romanums. Soweit einzelne Stücke dieses Bekenntnisses umstritten waren oder nicht einfach vom NT her verständlich sind, gehört ihre Erörterung mehr in die Dogmengeschichte als in die Konfessionskunde. Sicher ist das Bekenntnis zunächst im Sinn seiner Entstehungszeit auszulegen. Das ist ebenso selbstverständlich, wie daß man bei Bibelstellen zunächst zu fragen hat, welchen Sinn die Verfasser damit verbanden. Ob wir dann andere Gedanken hineinlegen, weil man das durch Jahrhunderte hindurch schon getan hat, und ob wir diese anderen Gedanken, die uns vielleicht wertvoll geworden sind, nicht missen mögen, das ist eine andere Frage. So gilt vom R: wenn hier der Glaube an Vergebung der Sünden ausgesprochen wird und das Bekenntnis gegen Mitte des 2. Jh. (oder noch früher) entstanden ist, dann ist gewiß, daß die Christen jener ältesten Zeit bei Vergebung der Sünden wesentlich an die in der Taufe erfolgende dachten, nicht an tägliche Vergebung, die noch dem Christen zuteil werde. Der Ton lag für jene Christen durchaus auf der einmaligen entscheidenden Sündenvergebung durch die Taufe. Was späteren Christen so wertvoll wurde, was besonders auch für Luther so wertvoll war, daß Gott uns täglich auf unser Gebet hin die Sünde von neuem vergibt, auch schwere Schuld immer wieder vergibt, das lag jenen alten Christen sehr fern. Sie waren vielmehr überzeugt, wer einmal getauft

sei, dürfe keine schwere Sünde mehr begehen und begehe normalerweise auch keine mehr. Legen wir das Bekenntnis hier so aus, wie Luther es tat, so deuten wir es um. Der Wortlaut läßt allerdings an dieser Stelle eine solche Umdeutung ohne Schwierigkeit zu.

Auch sonst ist das R zunächst im Sinne seiner Entstehungszeit auszulegen. Hier sei nur noch auf eine Gliederung hingewiesen, die, wenn man sie anerkennt, wichtige Fingerzeige für das Verständnis gibt. Holl hat (SBA 1919, S. 2) darauf aufmerksam gemacht, daß zu Jesus Christus zwei Attribute vorliegen: „Den eingeborenen Sohn Gottes, unseren Herrn", und zwei Relativsätze: „der von hl. Geist und Maria der Jungfrau geboren ist" und: „der unter Pontius Pilatus gekreuzigt ist" usw. Dann liegt es nahe, im ersten Relativsatz die Auslegung jenes ersten Attributs zu sehen; Jesus Christus wäre deshalb der Sohn Gottes, weil er vom hl. Geist und Maria der Jungfrau geboren ist. Ebenso wären die zweiten Stücke zu verbinden: er wäre deshalb unser Herr, weil er unter Pilatus gekreuzigt ward, auferstanden ist usw. Jene physische Auffassung der Gottessohnschaft wäre an sich etwas anderes als die Logoschristologie, die vom 3. Jh. an in der Kirche herrschend wurde. Heute denken evangelische Theologen, die an dem Ausdruck „Sohn Gottes" für Jesus festhalten, dabei durchaus nicht in erster Linie an die Erzählung von Jesu vaterloser Geburt; viele nennen ihn den Sohn Gottes, die doch diese Erzählung als Legende ansehen. Jene physische Auffassung der Gottessohnschaft Jesu geht zurück auf Mt 1 und 2 und Lk 1; ebenso würde der Hinweis darauf, daß Jesus deshalb unser Herr geworden sei, weil er sich erniedrigt habe und durch Leiden zur Herrlichkeit kam, auf Phil 2 zurückgehen.

Zu I Kor 15 3ff. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus (SBA 1921, 920ff.) u. Harnack, Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christusvisionen des Petrus (ebd. 1922, phil.-hist. Kl., 62ff.).

§ 12. Das Apostolikum

1. Der Text. Vom R unterscheidet sich das Apostolikum nur durch Zusätze; es ist nichts weggelassen; das R ist ganz im Ap enthalten (s. den Abdruck in § 10 2). Die Zusätze sind z. T. bedeutungslos, so wenn es statt sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus heißt passus sub Pontio Pilato, crucifixus mortuus et sepultus (nur daß mortuus einen Gegensatz zu doketischen Anschauungen ausdrücken kann). Bedeutsam ist aber, daß Gott bezeichnet wird als creator coeli et terrae; das richtet sich gegen die Marcioniten und einige gnostische Gruppen, die den Schöpfer dieser Welt als einen untergeordneten Gott vom wahren, höchsten Gott unterschieden. Wenn zu sanctam ecclesiam hinzukommt catholicam, so heißt das ursprünglich zwar nur: die allgemeine, die eine auf dem ganzen Erdenrund. Später indessen bezeichnet es für den Katholiken seine Kirche, die römisch-katholische, die unter Leitung des Papstes und in Gegensatz zu allen Ketzern und Schismatikern steht. Inhaltlich ist es keine Änderung, daß aus natus de spiritu sancto et Maria virgine wurde conceptus de spiritu sancto, natus ex Maria virgine; nur entspricht die Zerlegung in zwei Aussagen ausgeprägterem dogmatischen Denken.

2. Zur Auslegung. Zwei Zusätze endlich, die wahrscheinlich von vorn

herein inhaltlich Neues brachten, sind in ihrer Bedeutung umstritten: descendit ad inferos und communionem sanctorum. Jenes kann (1.) einfach heißen: Christus ist wirklich, als er am Kreuz gestorben war, an den Ort der Toten gekommen. Oder (2.): er hat in der Unterwelt, im Hades gepredigt, den Geistern der Verstorbenen, wie das schon I Petr 3 19 gesagt ist. Eine ganz andere Auffassung hat dann Luther vertreten: Christus sei mit seiner ganzen Person, als Gott und Mensch, nach seinem Tode in die Hölle gefahren und habe des Teufels Macht zerstört (oder sich den Teufeln als Sieger gezeigt). Also nicht eine Predigt an die Geister des Schattenreichs, sondern ein Triumphzug durch die Hölle. Diese Auffassung ist dann in der Konkordienformel ausgesprochen worden. Sollte Loofs mit seiner Ansicht recht haben, das Symbol sei in Südgallien unter östlichen Einflüssen entstanden, so wäre mit dem descensus wohl gemeint, Christus habe den alttestamentlichen Gerechten im Schattenreich die Vollendung des Heils verkündet. Das war eine im morgenländischen Christentum verbreitete Vorstellung.

Ebenso umstritten ist der ursprüngliche Sinn von communio sanctorum, koinonia tōn hagiōn. Der Ausdruck kommt in der kirchlichen Literatur des Ostens bis zum 4. Jh. überhaupt nicht vor, im Westen findet er sich seit dem donatistischen Streit. Die Donatisten wollten die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen in dem Sinne herstellen, daß unwürdige Priester ausgeschlossen würden, und behaupteten, die katholische Kirche sei keine Gemeinschaft der Heiligen, weil sie unwürdige Priester dulde. Dagegen behaupteten Augustin und die katholischen Gegner der Donatisten, die katholische Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen seien wesentlich identisch, nicht als ob es in der katholischen Kirche keine unwürdigen Glieder gäbe, aber es gebe außerhalb dieser Kirche keine wahre Heiligkeit. „Gemeinschaft der Heiligen" wäre dann also nur erklärender Zusatz zu sanctam ecclesiam catholicam. So hat es auch Luther übersetzt. Wahrscheinlich war es aber ursprünglich anders gemeint. Im Symbol finden wir den Ausdruck zuerst bei Faustus von Reji, einem südgallischen Bischof des 5. Jh., und er meint, dieser Ausdruck rechtfertige den Glauben, daß man mit den Heiligen, auch wenn sie uns durch den Tod entrissen sind, in Gemeinschaft bleibe. Faustus will die Heiligenverehrung rechtfertigen. In diesem Sinne, daß der Ausdruck den Heiligen- (und schließlich auch den Reliquien-)kult rechtfertigen solle, hätten ihn die Reformatoren natürlich nicht annehmen können. Endlich wäre, wenn man annimmt, das Ap sei unter Einflüssen der morgenländischen Christenheit entstanden, koinonia tōn hagiōn auch als „Gemeinschaft an heiligen Dingen" zu erklären, an heiligen Handlungen, besonders Abendmahlsgemeinschaft.

Bisweilen gibt auch die Hinzufügung eines Glieds einem schon vorhandenen eine etwas andere Bedeutung. So kann man z. B. annehmen, daß mit Fleischesauferstehung, die im R schon ausgesprochen war, wesentlich dasselbe gemeint war, was anderwärts Auferstehung der Toten heißt. Aber wenn nun im Ap neben diese Worte „Auferstehung des Fleisches" die andern treten: „und ewiges Leben", so gewinnen jene allerdings besondere Bedeutung, die Art der Auferstehung zu kennzeichnen; das Sinnliche der Auferstehungshoffnung tritt nun deutlicher hervor.

3. **Die Überlieferung des Apostolikums.** Die Zusätze zum R, die wir im Ap finden, kommen fast alle in einzelnen abendländischen Symbolen des 4. u. 5. Jh. vor, aber das R mit diesen sämtlichen Zusätzen, d. h. unser Ap-Text, findet sich erst spät. Zum ersten Mal zeitlich und örtlich sicher nachzuweisen ist er bei Pirmin, der in der ersten Hälfte des 8. Jh. in Süddeutschland lebte und das Kloster Reichenau gründete. Vielen ist es durch Scheffels Ekkehard bekannt. Gewiß ist unser Text schon früher dagewesen; nur lassen sich die früheren Belege zeitlich und örtlich nicht genau festlegen.

4. **Wann und wo ist das Apostolikum zuerst vorhanden gewesen?** Nach der von Caspari aufgebrachten, von Harnack angenommenen und heute noch verbreitetsten Ansicht stammt es aus Südgallien. Dafür spricht namentlich, daß bei Faustus von Reji (heute Riez, Südfrankreich) im 5. Jh. sich schon fast ganz unser Text findet. Er führt ihn aber nicht auf die Apostel zurück, sondern auf die ecclesiarum patres. Aber wir kennen nicht genug abendländische Symbole aus jenen Jahrhunderten, um mehr als Vermutungen über die Heimat des Ap aufzustellen. Man hat auch an Irland und an Rom gedacht Loofs nahm südgallischen Ursprung an, aber es hätten östliche Einflüsse mitgewirkt; er glaubt dabei, daß ein unter den Namen des Nicetas überliefertes, dem Ap nahestehendes Symbol einem Nicetas von Remesiana in Dacien (heute Bela-Palanka in Serbien) angehöre.

Als Zeit, in der aus dem Text des R heraus nach allerhand Vermittlungen unser Ap entstand, ist das 5., spätestens das 6. Jh. anzunehmen. Seine weitere Geschichte, besonders die Frage, wie es im Abendlande herrschend geworden ist, den Namen Ap erhielt und das altehrwürdige R verdrängen konnte, behandeln wir mit der Geschichte der andern sog. ökumenischen Symbole zusammen.

§ 13. Das Nicäno-Constantinopolitanum

1. **Der Name.** Neben dem Ap findet man im Konkordienbuch und sonst als zweites ökumenisches Symbol eine symbolum Nicaenum genannte Formel, in neuerer Zeit oft Nicaeno-Constantinopolitanum (NC) genannt. Beide Namen sind so unberechtigt wie der: Apostolikum. Sowohl der Name Nicänum: das Symbol ist keine vom Konzil von Nicäa 325 (oder einer anderen Synode von Nicäa) beschlossene Formel. Auch der Name Constantinopolitanum wäre unrichtig zum mindesten, wenn er, wie es nahe liegt, so verstanden würde, als sei die Formel vom Konzil von Konstantinopel 381 geschaffen. Endlich ist auch die Bezeichnung NC unzutreffend, bei der man denkt, das Konzil von Konstantinopel 381 habe die 325 in Nicäa beschlossene Formel erweitert. Das Konstantinopeler Konzil hat sich zu der 325 in Nicäa beschlossenen Formel bekannt, sie aber, soviel wir wissen, nicht erweitert. Das NC ist auch nicht eigentlich eine von Anderen vorgenommene Erweiterung des echten Nicäums (s. 5).

2. **Das Konzil von Nicäa 325 und seine Formel.** Das Konzil hat nicht nur über dogmatische Fragen verhandelt, aber diese waren die wichtigsten, und die Entscheidung, die es im arianischen Streite traf, ist die folgenschwerste

gewesen. Die Formel, die man da beschloß, kennen wir aus einem Brief des Eusebius von Cäsarea an seine Gemeinde, der uns bei Athanasius und sonst überliefert ist. Sie lautet:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρα, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren.

Und an einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, erzeugt aus dem Vater als einzigen d. h. aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott, Licht von Licht, wahren Gott vom wahren Gott, der erzeugt ist, nicht gemacht, wesenseins mit dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf Erden ist, der für uns Menschen und zu unserer Rettung herabkam und Fleisch annahm, Mensch wurde, gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage, auffuhr zum Himmel und kommt, zu richten Tote und Lebende. Und an den heiligen Geist.

Die aber sagen: es gab eine Zeit, da er nicht war, und ehe er erzeugt ward, war er nicht, und daß er aus Nichtseiendem geworden sei, oder aus einer andern Substanz oder anderem Wesen stamme, oder daß der Sohn Gottes ein Geschöpf oder wandelbar oder veränderlich sei, die verdammt die allgemeine Kirche.

Das ist eine Erweiterung des Bekenntnisses, das Eusebius von Cäsarea vorgelegt hatte. Sie erfolgte gegen die Arianer. Wo Eusebius (oder die Formel von Cäsarea, wenn sein Entwurf eine solche war) gesagt hatte tŏn tū theū lŏgon (den Logos Gottes) heißt es nun: tŏn hyión tū theu ... ek tēs usías tū patrōs. Vor allem sind die Worte: „Licht aus Licht, den einzigen Sohn, den Erstling aller Kreatur, den vor aller Zeit aus dem Vater Erzeugten" ersetzt durch: „wahren Gott" (u. s. w. wie oben, bis:) „wesenseins mit dem Vater". Dieses ὁμοούσιος ist dann bekanntlich in den arianischen Kämpfen vor allem umstritten gewesen. Durch die Verwerfung der anders Lehrenden am Schlusse erscheint uns diese Formel als zum Taufsymbol wenig geeignet; immerhin ist sie auch als solches zeitweise in Gebrauch gewesen. Sie war aber von vornherein Lehrbekenntnis. Die Formel steht, wie in der Dogmengeschichte genauer

darzulegen ist, nicht in der Linie der von Origenes bestimmten theologischen Spekulation, sondern mehr in einer Linie, die etwa durch Tertullian bezeichnet ist und auf der damals im Morgenlande Marcell von Ancyra stand. Der Logos wird nicht eigentlich als ein selbständiges Geistwesen neben Gott angesehen, vielmehr als eine Äußerung göttlichen Wesens; er ist „aus dem Wesen des Vaters"; Sohn und Geist werden eng mit dem Vater zusammengefaßt.

Loofs, Der authentische Sinn des nicänischen Symbols, 1905; ders., das Nicänum, in der Festgabe für Karl Müller, 1922, S. 68—82.

3. **Der Einfluß der Formel von Nicäa auf die Taufsymbole des Ostens.** Man hat in dem an Wechsel des Schicksals reichen arianischen Streit, der das 4. Jh. durchzieht, noch viele andere Symbole aufgestellt. Sie sind wesentlich Umbildungen des Nicänums, erwachsen aus dem Interesse, die streitenden Parteien irgendwie auf eine Formel zu einigen, und haben deshalb denselben Charakter wie das Nicänum: sie sind Lehrformeln, nicht Taufbekenntnisse. Die Taufbekenntnisse blieben zunächst größtenteils wie sie waren. Rom behielt das R, der übrige Westen seine dem R eng verwandten Symbole; im Osten war die Verschiedenheit der Formeln größer. Allmählich aber hat man hier die Texte nach dem Sinn und zum Teil mit Worten des Nicänums erweitert, nicänisch redigiert. Beispiel eines solchen nicänisch redigierten Taufsymbols ist die Formel, die wir aus der Zeit um 374 durch Epiphanius von Salamis auf Cypern, den bekannten Ketzerbestreiter, kennen lernen; auch die Symbole von Antiochia und Jerusalem sind so ausgestaltet worden.

Sachlich nicht viel Unterschied macht es, nur formal ist es der entgegengesetzte Weg, wenn nicht die bisherigen Taufsymbole nicänisch redigiert werden, sondern das Nicänum durch Stücke der vorhandenen Taufsymbole ergänzt und dieses erweiterte Nicäum nun als Taufbekenntnis eingeführt wird. Eine derartige Formel ist heute noch in der armenischen Kirche als Glaubensbekenntnis bei der Messe in Gebrauch.

Man hat dann, wie das Abendland, trotz aller Verschiedenheiten im einzelnen, doch ein und dasselbe Symbol zu haben meinte, so auch das mit Stücken älterer Taufbekenntnisse versetzte Nicänum oder nicänisch redigierte Taufbekenntnisse als mit dem Nicänum gleichbedeutend angesehen, sie geradezu als pistis der 318 Väter bezeichnet, was eigentlich nur Bezeichnung für das Nicänum selbst sein konnte; in Nicäa hatten 318 (?) Bischöfe diese Formel angenommen. So galt das Nicänum im Morgenlande von der Mitte des 4. Jh. an (bis zur Mitte des 5.) als das Symbol; was man aber als Nicänum hatte und so nannte, war tatsächlich nicht immer der in Nicäa beschlossene Text, sondern oft ein aus diesem und den älteren Taufbekenntnissen zusammengestellter. Von Anfang des 5. Jh. bis in die erste Hälfte des 6. Jh. hinein ist überdies das echte Nicänum im Morgenlande als Taufbekenntnis vorherrschend gebraucht worden.

4. **Das Konzil von Konstantinopel 381** hat zu dem Glauben, wie er in Nicäa formuliert worden war, etwas Wichtiges hinzugefügt, die Wesenseinheit des hl. Geistes (mit Vater und Sohn). Damit wurde der Trinitätslehre der Schlußstein eingefügt. Aber so bedeutsam das in der Entwicklung des Dogmas ist, das Konzil hat, soviel wir wissen, nicht so wie das von Nicäa eine Formel aufgestellt, in der das neue Dogma mit dem alten zusammen ausgesprochen

wurde, sondern sich erneut zum Nicänum bekannt. Hätte man eine neue Formel geschaffen, so würde sie sicher die Homousie des Geistes ausgesprochen haben; gerade die fehlt aber im sog. NC. Überdies kann das NC auch deshalb nicht von der Synode von Konstantinopel 381 gemacht sein, weil es schon vorher da war.

5. **Der Text des Nicäno-Constantinopolitanum** lautet:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν,
πατέρα παντοκράτορα, ποι-
ητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν
τε πάντων καὶ ἀοράτων.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν
Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ
τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ
πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων
τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός,
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀλη-
θινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποι-
ηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί,
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν
δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ
διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν
καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύ-
ματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς
παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα,
σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν
ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόν-
τα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα
τῇ τρίτῃ ἡμέρα κατὰ τὰς γραφὰς
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς
καὶ καθιζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ
πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ
δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.
Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ
κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ
τοῦ πατρὸς εκπορευόμενον, τὸ
σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνού-
μενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ
λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν,
εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ
ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολο-
γοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρ-
τιῶν, προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν
καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.
Αμήν.

Wir glauben an einen Gott,
den allmächtigen Vater, Schöpf-
fer Himmels und der Erde, al-
les Sichtbaren und Unsichtbaren.
Und an einen Herrn Jesus
Christus, den einzigen Sohn Got-
tes, der aus dem Vater er-
zeugt ist vor aller Zeit,
Licht aus Licht, wahren
Gott aus wahrem Gotte, er-
zeugt, nicht gemacht, eines
Wesens mit dem Vater, durch
den alles geworden ist, der
für uns Menschen und zu
unserer Rettung herabge-
kommen ist vom Himmel,
Fleisch angenommen hat
aus heiligem Geist und Maria der
Jungfrau und Mensch geworden ist,
für uns gekreuzigt worden ist
unter Pontius Pilatus, gelitten hat,
begraben worden und auferstanden
ist am dritten Tage gemäß den Schrif-
ten, hinaufgekommen ist in den Him-
mel und sitzt zur Rechten des
Vaters und wiederkommt in Herr-
lichkeit, zu richten Lebende und Tote,
dessen Reich kein Ende haben wird.
Und an den heiligen Geist, den
herrschenden, lebenschaffenden, vom
Vater ausgehenden, der mit
Vater und Sohn angebetet und
gepriesen wird, der durch
die Propheten gesprochen hat,
an eine heilige allgemeine
und apostolische Kirche; wir beken-
nen eine Taufe zur Vergebung der
Sünden, erwarten Auferstehung der
Toten und Leben der künftigen Welt.
Amen.

Auf dem schlichten Grunde der älteren Taufbekenntnisse erheben sich teils schärfere dogmatische Bestimmungen zur Abwehr der neueren Ketzereien, teils voller tönende Darlegungen in dem preisenden liturgischen Stil der morgenländischen Kirche. Im übrigen liegt die Erläuterung dieses Textes wesentlich in dem, was jede Dogmengeschichte des 4. Jh. sagt. Daß der hl. Geist vom Vater ausgehe, dieser Wortlaut ist bekanntlich später von den Griechen besonders betont worden, als das Abendland ihn dahin änderte, daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohn ausgehe.

6. **Der Ursprung des Nicäno=Constantinopolitanum.** Stammt dieses Bekenntnis weder vom Konzil von Nicäa 325 noch von dem von Konstantinopel 381, woher dann? Es ist nicht ein durch Stücke älterer Taufsymbole erweitertes Nicänum, sondern ein durch nicänische Worte und Sätze erweitertes älteres (wahrscheinlich Tauf=) Symbol und stimmt fast wörtlich mit dem unter 3 erwähnten Symbol des Epiphanius von Salamis auf Cypern überein, nur daß dieses etwas mehr enthält als das NC. Außerdem ist dem NC sehr ähnlich das Symbol, das sich, wie in § 11 1 erwähnt, aus den von Cyrill von Jerusalem um 350 gehaltenen Katechesen herstellen läßt; nur ist dieses Jerusalemer Symbol kürzer. Die Reihenfolge ist also die: Symbol des Cyrill von Jerusalem um 350, NC, Symbol des Epiphanius um 374 als längstes; doch steht das NC ihm näher als dem Jerusalemer. Es ist wahrscheinlich ein morgenländisches Taufsymbol, das zwischen 350 und 374 die jetzige Gestalt erhielt.

7. **Der Ursprung des falschen Namens Nicänum (bzw. NC) und die Anfänge der Geltung dieses Symbols in der morgenländischen Kirche.** Das Konzil von 381 galt zunächst nicht als ökumenisch, wie es denn in der Tat nur von einem Teil der Christenheit beschickt worden war. Auf dem Konzil von Chalcedon 451 aber wurde beschlossen, dem Bekenntnis der 318 Väter d. h. dem (wirklichen) Nicänum komme die höchste Ehre zu, doch daneben solle gelten, was die 150 Väter in Konstantinopel gegen die damaligen Ketzereien festgesetzt hätten; beide hätten ja denselben Glauben bezeugt. Mit diesem Bekenntnis der 150 Väter ist unser NC gemeint. Wie es gekommen ist, daß jenes Taufsymbol (ein solches ist ja vermutlich unser NC ursprünglich) für ein Bekenntnis des Konzils von 381 gehalten wurde, ist noch unklar. Vermutlich ist es von dem Konzil doch irgendwie anerkannt und angeeignet worden und so in die Akten dieses Konzils hineingekommen (denn sonst würden die Gegner, die dieses Symbol hatte, nicht das Symbol selbst angegriffen, sondern den geschickteren Einwand erhoben haben, es rühre gar nicht von jenem Konzil her). Hort hat gemeint, es sei das Symbol Cyrills von Jerusalem gewesen, dessen Rechtgläubigkeit man auf dem Konzil in Konstantinopel anerkannt habe. Vermutlich ist irgendwie der heilige Name von Jerusalem, der wirklichen Mutterstadt (Metropolis) der Christenheit, diesem Symbol zugute gekommen; dann wäre es insofern genau das Seitenstück zum R (und Ap), denen die Autorität von Rom, der Reichshauptstadt und Apostelstadt, vorwärts geholfen hat. Sicher haben die Bischöfe von Konstantinopel, von Neurom, sich für das NC eingesetzt (auch insofern ist die Analogie da); daß diese Formel mit dem Namen ihrer Stadt und der dort 381 gehaltenen Synode verbunden ward, konnte ihnen nur willkommen sein. Eine Formel, die als

nicänisch galt, aber tatsächlich nicht so sehr Lehrbekenntnis war wie das Nicänum, sondern Taufbekenntnis, hatte auch Aussicht auf allgemeine Annahme.

§ 14. Das Athanasianum

1. **Der Text** lautet:

Quicunque vult salvus esse ante omnia opus habet ut teneat catholicam fidem.	Wer überhaupt selig werden will, hat vor allem nötig, den katholischen Glauben festzuhalten.
Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit absque dubio in aeternum peribit.	Wer ihn nicht unversehrt und unverletzt bewahrt, wird zweifellos ewig verloren gehen.
Fides autem catholica haec est ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur,	Der katholische Glaube aber ist dieser, daß wir einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren,
neque confundentes personas neque substantiam separantes.	weder die Personen vermengend, noch das Wesen zertrennend.
Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.	Eine Person für sich ist nämlich der Vater, eine der Sohn, eine der hl. Geist.
Sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas.	Aber Vater, Sohn und Geist haben denselben göttlichen Rang, gleiche Ehre, gleich ewige Majestät.
Qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus.	Wie der Vater, so ist der Sohn, so auch der heilige Geist.
Increatus pater, increatus filius, increatus et spiritus sanctus.	Unerschaffen ist der Vater, unerschaffen der Sohn, unerschaffen auch der hl. Geist.
Immensus pater, immensus filius, immensus et spiritus sanctus.	Unermeßlich der Vater, unermeßlich der Sohn, unermeßlich auch der hl. Geist.
Aeternus pater, aeternus filius, aeternus et spiritus sanctus.	Ewig ist der Vater, ewig der Sohn, ewig auch der heilige Geist.
Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus.	Und doch sind nicht drei Ewige, sondern ein Ewiger, wie nicht drei Unerschaffene noch drei Unermeßliche, sondern ein Unerschaffener und ein Unermeßlicher.
Similiter omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens et spiritus sanctus, et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.	So ist allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig auch der hl. Geist, und doch sind nicht drei Allmächtige, sondern es ist ein Allmächtiger.
Ita deus pater, deus filius, deus et spiritus sanctus, et tamen non tres dii, sed	So ist der Vater Gott, der Sohn Gott, auch der hl. Geist Gott, und doch sind nicht drei Götter, son-

unus est deus. Ita dominus pater,

dern es ist ein Gott. So ist der Vater Herr,

dominus filius, dominus et spiritus sanctus, et tamen non tres domini, sed unus est dominus.

der Sohn Herr, auch der hl. Geist Herr, und doch sind nicht drei Herren, sondern es ist ein Herr.

Quia sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; filius a patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens.

Denn wie wir einzeln jede Person nach der christlichen Wahrheit Gott und Herrn nennen müssen, so verbietet uns die katholische Religion, von drei Göttern oder Herren zu sprechen. Der Vater ist von niemand gemacht noch erschaffen noch gezeugt; der Sohn ist vom Vater allein (nicht gemacht, noch geschaffen, sondern) erzeugt. Der Heilige Geist ist von Vater und Sohn (weder gemacht, noch geschaffen, noch erzeugt, sondern) ausgehend.

Unus ergo pater, non tres patres, unus filius, non tres filii, unus spiritus sanctus, non tres spiritus sancti, et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius et minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

Also ist ein Vater, nicht drei Väter, ein Sohn, nicht drei Söhne, ein heiliger Geist, nicht drei heilige Geister, und in dieser Dreiheit ist nichts früher oder später, nichts größer oder kleiner, sondern die ganzen drei Personen sind sich gleich ewig und von gleichem Rang, so daß in allem, wie gesagt, die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit zu verehren ist. Wer also selig werden will, denke von der Dreieinigkeit so.

Sed necessarium est ad aeternam salutem,

Notwendig ist es aber zum ewigen Heil,

ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus, dei filius, deus pariter et homo est.

daß er auch die Menschwerdung unsres Herrn Jesus Christus treu glaubt. Es ist also der rechte Glaube, daß wir glauben und bekennen: unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, ist gleichermaßen Gott und Mensch.

Deus est ex substantia patris ante saecula genitus,

Gott ist er aus dem Wesen des Vaters vor der Welt erzeugt, Mensch ist

homo ex substantia matris in saeculo natus, perfectus deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem, qui licet deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus, unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in deum, unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et deus et homo unus est Christus. Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dextram patris, inde venturus est iudicare vivos et mortuos, ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem, et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

er aus seiner Mutter[1]) in der Welt geboren, vollkommener Gott, vollkommener Mensch, aus vernünftiger Seele und menschlichem Fleisch bestehend, gleich dem Vater nach der Gottheit, geringer als der Vater nach der Menschheit, der, mag er auch Gott und Mensch sein, doch nicht zwei ist, sondern ein Christus, einer aber nicht durch Wandlung der Gottheit in Fleisch, sondern dadurch, daß Gott menschliches Wesen annahm, einer überhaupt nicht durch Vermischung des Wesens, sondern durch Einheit der Person. Denn wie die vernünftige Seele und das Fleisch ein Mensch sind, so sind Gott und Mensch ein Christus, der gelitten hat für unser Heil, hinabgestiegen ist zur Unterwelt, am dritten Tag auferstand von den Toten, aufstieg zum Himmel, sitzt zur Rechten Gottes, von wo er kommen wird, zu richten Lebende und Tote, zu dessen Ankunft alle Menschen aufzuerstehen haben mit ihren Leibern und Rechenschaft ablegen werden von ihren Taten, und die Gutes getan haben werden zum ewigen Leben eingehen, die aber Böses, ins ewige Feuer. Das ist der katholische Glaube; wer ihn nicht treu und fest glaubt, wird nicht selig werden können.

2. Der Name. Daß auch dieses Symbol, das längste und theologischste der 3 sog. ökumenischen, seinen Namen mit Unrecht trägt, nicht von Athanasius († 373 als Bischof von Alexandria) sein kann, hat Joh. Gerh. Voß im 17. Jh. nachgewiesen. Die Hauptgründe sind: 1. Es lehrt den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne; diese Formel wird von den griechischen Christen verworfen und war der alten Kirche unbekannt. 2. Es gebraucht Ausdrücke, die von Augustin beeinflußt scheinen. Augustins Hauptschriften sind aber erst nach dem Tode des Athanasius geschrieben. 3. Weder bei Athanasius noch bei den alten griechischen Theologen, die von ihm handeln, wird es erwähnt; es ist den griechischen Christen wohl überhaupt erst um 1200 bekannt geworden,

[1]) Das parallele substantia dei und substantia matris ist im Deutschen schwer wiederzugeben.

und erst seit dieser Zeit ist es auch griechisch überliefert. 4. Es ist also gewiß ursprünglich lateinisch abgefaßt (und das Latein ist z. T. barbarisch: resurgere habent); das wäre aber bei einer von Athanasius stammenden Formel unwahrscheinlich.

3. **Der wirkliche Ursprung** dieses Symbols ist noch viel unsicherer als derjenige der bisher behandelten. Es wird im Abendlande zwischen 350 und 700, wahrscheinlich zwischen 400 und 600 entstanden sein. Setzt man es spät an, so kann das doch nur auf die Formel in ihrer jetzigen Zusammensetzung gehen; alle einzelnen Teile sind, wie beim Apostolikum, sicher schon erheblich früher dagewesen. Der Engländer Swainson meinte sogar, die Zusammenstellung des trinitarischen und des christologischen Teils, die vorher gesondert vorhanden gewesen wären, sei erst um 865 in der Diözese Rheims erfolgt und es liege hier eine bewußte Fälschung vor, wie damals dort auch andere erfolgreiche kirchliche Fälschungen verübt worden sind (pseudoisidorische Dekretalen). Aber wahrscheinlich sind Handschriften dieses Symbols und seine (dem gallischen Theologen Venantius Fortunatus) zugeschriebene älteste Auslegung älter als 800; es wird auch schon die Synode von Autun 670, die den Geistlichen auftrug, die fides Athanasii zu lernen, unser Symbol gemeint haben. Anklänge finden sich bereits erheblich früher. Auch Harnack glaubt, daß der trinitarische und der christologische Teil zunächst gesondert dagewesen seien; jener sei eine südgallische regula fidei aus dem 5. Jh. Die Formel ähnelt durch ihre Länge und ihren ganzen Charakter mehr den in jenen Jahrhunderten häufigen expositiones symboli (Symbolauslegungen), die oft unter falschem Namen gingen. Wenn schon Symbole und expositiones, die ketzerisch waren, oft einem rechtgläubigen Theologen fälschlich zugeschrieben wurden, so konnte das bei einer so orthodoxen Formel wie der vorliegenden um so leichter geschehen; wann sie zuerst dem Athanasius zugeschrieben worden ist, wissen wir nicht. Die alten Handschriften und Auslegungen nennen nur z. T. Athanasius als Verfasser; bisweilen heißt dieses Symbol einfach fides catholica, der katholische Glaube; daß man es nach dem Anfangswort symbolum quicunque nennt, hat sich bis auf unsere Tage erhalten. Auch in der römischen Kirche wird anerkannt, daß es nicht von Athanasius stammt.

§ 15. Die Zusammenstellung der drei sog. ökumenischen Symbole und ihre Geschichte im Mittelalter

1. **Die Lage um 500.** Um 500 spricht niemand von 3 allgemein christlichen Symbolen. Die katholische Christenheit fühlte sich als eine heilige, den Heiden und Ketzern gegenüber zusammengehörige Gemeinschaft. Der tatsächlichen Unterschiede namentlich zwischen morgenländischem und abendländischem Christentum war man sich noch wenig bewußt. Man darf kaum sagen: „es gab viele Symbole“, denn bei allen Verschiedenheiten im einzelnen wurde doch das dreigliedrige Glaubensbekenntnis als wesentlich identischer Besitz empfunden; andererseits darf, wenn man sagt, die Christenheit habe damals im Grunde ein Symbol gehabt, die Menge der Abweichungen des Textes, die wir von Spanien und Irland bis nach dem Orient hin finden,

nicht verkannt werden. Die meisten Christen bekannten ihren Glauben mit dem Taufsymbol ihrer Heimat oder ihres Tauforts; neue Formulierungen gebrauchte, wer bei theologischen Streitigkeiten Anlaß dazu hatte; abgesehen davon war ein Zug zur Vereinheitlichung der Symbole da. Die abendländischen waren von jeher dem Romanum ähnlich, und im Morgenland, wo ursprünglich die Verschiedenheiten größer waren, verbreitete sich jetzt, namentlich seit dem Konzil von Chalcedon (451), das Nicäno-Constantinopolitanum rasch, als Meß- wie Taufsymbol, bei Orthodoxen wie Monophysiten. Für das byzantinische Reich ordnete Kaiser Justin II. 565 an, daß es bei jeder Messe rezitiert werde. Dagegen waren Apostolikum und Athanasianum, soweit sie überhaupt schon genau mit dem jetzigen Texte vorhanden gewesen sind, dem Morgenlande unbekannt und im Abendlande war das Apostolikum nur ein verbreitetes Symbol, während das Athanasianum noch lange aus der Menge ähnlicher Formeln, die man hatte, kaum hervorragte. Endlich darf, wenn man fragt, welche Symbole damals in der Christenheit herrschten, nicht vergessen werden, daß das Gesagte z. T. nur für die katholische Christenheit gilt; namentlich im Abendlande aber war um 500 der Arianismus verbreitet, den viele Germanenvölker angenommen hatten; politisch waren diese damals mächtiger als die Katholiken.

2. **Der Sieg des Apostolikums in Westeuropa.** Daß unser Apostolikum in Rom selbst das altehrwürdige Romanum verdrängen und in Westeuropa die Herrschaft gewinnen konnte, bleibt merkwürdig. Wenn die abendländischen Taufsymbole, weil ihre Grundlage das Romanum bildete, einander ähnlich waren, so konnten sie lange friedlich nebeneinander bestehen; allerdings konnte dabei auch eine Formel ohne Kampf anderen den Boden abgewinnen. So wird das Apostolikum im 7. und 8. Jh. in Frankreich sich ausgebreitet haben; zu seinem weiteren Erfolg haben sicher die politischen Verhältnisse beigetragen, die Herrschaft des Fürsten, unter dem zum ersten und einzigen Male seit der Römerzeit fast das ganze christliche Abendland eine politische Einheit bildete, Karls des Großen. Er hat für die Volksunterweisung, für das kirchliche Leben viel getan und diese Dinge gern einheitlich geregelt. Wie Justinian, der mächtigste byzantinische Kaiser, die Geltung des NC sehr gefördert hat, indem er dessen Inhalt in das corpus iuris aufnahm, so steht Karl hinter dem Ap. Wurden aber in seinem Reiche dem Apostolikum die anderen Symbole angeglichen, so gewann das Bedeutung über die Grenzen der karolingischen Gebiete hinaus. Überdies war die nordafrikanische Kirche, die um 500 viel bedeutet hatte, durch die Mohammedaner vernichtet, die spanische sehr eingeschränkt, im nordöstlichen Spanien aber war wie in der Nordhälfte Italiens Karls Einfluß wirksam; so kam, da Unteritalien damals noch enge Beziehungen zu Byzanz hatte und insofern kirchlich nicht zum Abendlande gehörte, neben den von Karl beherrschten oder doch stark beeinflußten Gebieten fast nur die Kirche Mittelitaliens und die englische und die irisch-schottische in Betracht. Wann und wie namentlich bei den Iren und Schotten, die in vielem vom sonstigen kirchlichen Brauch des Abendlandes abwichen, das Apostolikum zur Herrschaft kam, ist noch ungeklärt. Ebenso steht im einzelnen die Antwort auf die Frage noch nicht fest:

3. Wann kam das Apostolikum zu Rom in Gebrauch? Unter Papst Leo dem Großen, Mitte des 5. Jh., war hier noch das Romanum Taufsymbol; auch unter Gregor dem Großen, um 600, hat man wohl das Apostolikum in Rom nicht anders gekannt als andere provinzielle Symboltexte. Vermutlich ist das Romanum nicht unmittelbar durch das Apostolikum ersetzt worden. Auch hier hat wohl Politisches eingewirkt. Nach der Herrschaft der Ostgoten um 500 ist Rom im 6. und in der ersten Hälfte des 7. Jh. noch einmal teils in der Hand, teils wenigstens unter dem Einfluß der byzantinischen Kaiser gewesen; so mag denn das NC, das im Osten von diesen Kaisern so begünstigt wurde, auch in Rom zu kirchlichem Gebrauch gekommen sein. Zu seinen Gunsten mußte sprechen, daß es gegen die verhaßten Arianer eine deutliche Abgrenzung bot, die im Romanum nicht lag; die Langobarden, die Italiens Nordhälfte erobert hatten, waren zunächst Arianer. Das Apostolikum lernte man natürlich inzwischen um so genauer kennen, je mehr es sich im übrigen Abendland verbreitete, und es wird in Rom schließlich leicht Eingang gefunden haben, weil es nur eine Erweiterung des alten Romanums war. Es ist so völlig an Stelle des Romanums getreten, daß die Legende von der apostolischen Abfassung des Symbols, die sich auf das Romanum und ähnliche kürzere Texte bezogen hatte, auf das neue Symbol übertragen wurde. Herrschend geworden ist das Apostolikum in Rom als Taufsymbol vielleicht erst im 9. Jh.

4. Das Nicäno-Constantinopolitanum als Meßsymbol im Abendlande. Im 6. Jh. war die kirchliche Gemeinschaft zwischen Osten und Westen noch so eng, daß, wenn damals das NC sich als Meßsymbol im Osten durchsetzte, dies auf den Westen einwirkte. Das Konzil von Konstantinopel galt seit dem 6. Jh. im Abendlande als ökumenisch; das kam auch der ihm zugeschriebenen Formel zu Gute. Die Synode von Toledo 589 beschloß für Spanien, nach dem Vorbild des Morgenlands solle dies Bekenntnis bei der Messe gesungen werden. Ende des 8. Jh., in der Zeit des adoptianischen Streits, setzte sich der Brauch in der Kirche des Reiches Karls des Großen durch. In Rom schloß man sich nicht sogleich an, weil sich inzwischen im Text der Formel ein Unterschied von dem der Griechen herausgestellt hatte; im Abendland heißt es, daß der heil. Geist procedit a patre filioque, die morgenländischen Christen lehnen den Zusatz filioque ab; über den Streit, der sich hieran knüpfte, s. § 17. Man nahm in Rom noch Rücksichten auf Byzanz. Erst 1014 ist auf Verlangen des römischen Kaisers deutscher Nation Heinrich II. auch in Rom der Gesang des NC bei der Messe eingeführt worden.

5. Die Lage um 1000, der Gebrauch der drei Symbole in der zweiten Hälfte des Mittelalters und ihre Zusammenstellung. Um 1000 hat man im Morgenland, wie schon Jahrhunderte vorher, als das Symbol das NC. Es wird sowohl bei der Taufe wie bei der Messe gebraucht. Das Ap und das Ath kennt man nicht; soweit es doch der Fall gewesen sein mag, ist keine Rede davon, daß sie neben jenes Symbol gestellt würden.

Im Abendlande wird das NC zwar gleichfalls gebraucht, aber nur bei der Messe. Als Taufsymbol dient das Ap. Einen Gebrauch, es im sonntäglichen Hauptgottesdienst zu sprechen, den man jetzt hier und da im Protestantismus hat, kennen vorreformatorische Zeiten, kennt der Katholizismus

nicht. (Dagegen hat es seinen festen Platz unter den täglich von jedem Priester zu lesenden, zu betenden Stücken, im Brevier.) Bezeichnend ist, daß schon Augustin sagt, das Taufbekenntnis müsse man vor der Taufe lernen, weil man es nachher nicht wieder zu hören bekomme (während man z. B. das Vaterunser regelmäßig im Gottesdienst hört). Allerdings hat man auch im Mittelalter dem Volke oft ein Mindestmaß religiösen Lernstoffes eingeprägt und dazu das Ap gerechnet, das hierfür um seiner Kürze und Schlichtheit willen viel geeigneter war, als das NC. Aber bisweilen hat man da das Ap noch verkürzt. Und wenn es als Taufbekenntnis dient, so ist es doch vom Täufling, wenn dieser ein Erwachsener war, nicht immer gesprochen worden; bisweilen wurden ihm nur Fragen vorgelegt, die dem Hauptinhalt des Ap entsprachen.

Neben Ap und NC tritt dann in der abendländischen Kirche oft (aber lange noch keineswegs allgemein) das Ath, vielleicht schon in dem Beschluß einer Synode Karls des Großen zu Frankfurt 794, es solle allen das Vaterunser (oratio dominica), das symbolum fidei (das Ap) und fides catholica sanctae trinitatis gepredigt werden (dies ist vielleicht das Ath). Es gewann solche Stellung vor allem dadurch, daß es einen Platz im gottesdienstlichen Gesang erhielt. Beim Horendienst, dem in den Klöstern (und wo sonst die vita canonica, das Zusammenleben der Geistlichen, herrschte) üblichen dreistündlichen Gebet wurde das Ath in der Prim (früh um 6) wie ein Psalm gesungen. So heißt es oft psalmus quicunque.

Als Symbol ist das Ath dabei noch lange nicht bezeichnet worden; Symbol nannte man das Ap, allenfalls auch das NC, weil es damit wesentlich übereinstimmte; das Ath empfand man als etwas seiner ganzen Anlage nach wesentlich anderes. Seit dem Scholastiker Alexander Halesius (erste Hälfte des 13. Jh.) sagt man aber mehrfach tria sunt symbola, zählt sie auf und charakterisiert sie. Vereinzelt spricht man auch von 4 Symbolen; das vierte ist symb. Ambrosii vel Augustini, der ambrosianische Lobgesang, das te deum laudamus, der Sage nach, als Ambrosius den Augustin taufte, von beiden gemeinsam gedichtet. Ihn Symbol genannt zu sehen überrascht uns, aber so gut das dialektisch lehrhafte Ath Psalm genannt und wirklich gesungen werden konnte, so gut kann dieser Hymnus Bekenntnis, Symbol heißen. Oder es wird etwa den vorhin genannten das Bekenntnis des Laterankonzils von 1215, nach Innozenz III. Innocentianum genannt, hinzugefügt.

Man hat im Mittelalter die Priester beim Amtsantritt nicht ausdrücklich auf diese Symbole verpflichtet. Die Geltung des kirchlichen Dogmas war selbstverständlich, wurde staatlich gesichert. Schon 380 hatten die Kaiser Theodosius, Valentinian II. und Gratian vorgeschrieben, jeder Untertan im römischen Reich solle den christlichen Glauben annehmen, wie ihn damals der Bischof von Rom und der von Alexandria lehrten; diese Bestimmung ist in das corpus iuris Justinians übergegangen und galt von da an als eine Grundordnung der christlichen Völkerwelt. Aber ein Symbol ist dabei nicht genannt. Und so wird auch weiterhin, wenn z. B. ein Bischof bei Antritt seines Amts sich irgendwie verpflichtet, die kirchliche Lehre treu zu wahren, dabei nicht regelmäßig ein Symbol gebraucht. Daß für den römischen Katholizismus teilweise schon seit dem Mittelalter, vollends seit dem 16. Jh., manche andere Lehren

praktisch wichtiger geworden sind als die in jenen 3 Symbolen genannten, wird später zu besprechen sein; amtlich aber hat die römische Kirche, wie sie überhaupt die Tradition streng wahren will, die genannten 3 Symbole durchaus in der Geltung belassen, die sie im Mittelalter erlangt hatten. So ist in dem Tridentinischen Glaubensbekenntnis, das jeder Priester zu beschwören hat, das NC enthalten, und im römischen Katechismus ist das Ap als kurzer Inbegriff dessen hingestellt und ausgelegt, was man kennen und glauben muß, um selig zu werden.

Über die Geschichte der ökumenischen Symbole im Protestantismus und über die Bedeutung, die ihnen im Protestantismus zukommt, s. § 88 und 91.

Erster Abschnitt

Die morgenländische Christenheit

4. Kapitel

Allgemeines

§ 16. Name und ältere Geschichte der morgenländischen Kirche

1. Der Name. Früher wurde und heute wird noch oft unter „griechisch-katholischer" oder einfach „griechischer" Kirche die gesamte nicht römisch-katholische und nicht protestantische Christenheit der östlichen Länder verstanden, von Rußland bis nach Abessinien und bis nach Indien hin. Daß dieser Name aufkam, hat geschichtlichen Grund. Wie in der abendländischen Kirche des Mittelalters Rom eine führende Stellung gewann, so gewannen in der morgenländischen Kirche des Mittelalters die Griechen von Konstantinopel her die Führung. Aber die Entwicklung ist im Osten und im Westen verschieden gewesen. Im Westen ward das Lateinische die Sprache der katholischen Kirche, und aus dem Ehrenvorrang der römischen Bischöfe wurde eine rechtlich, verfassungsmäßig geltende monarchische Gewalt der Päpste über die abendländisch-katholische Kirche, vollends nachdem in der Reformation ein großer Teil der Widerstrebenden ausgeschieden war. Die morgenländische Christenheit dagegen hat schon früh nicht so einheitlich das Griechische als Kirchensprache gehabt, wie die westliche bald das Lateinische. So ist denn auch in dem Hauptteil der morgenländischen Kirche, dem die Griechen angehören, in der orthodoxen Kirche der Patriarch von Konstantinopel nicht über einen Ehrenvorrang hinausgekommen. Die russische Kirche und, seitdem das türkische Reich zerfallen ist, eine Reihe anderer Nationalkirchen haben sich mehr und mehr vom Einflusse dieses Patriarchen, von jedem griechischen Einflusse frei gemacht. Sie lehnen es ab, als griechisch bezeichnet zu werden. Diesen Namen gebraucht für sich nur die Landeskirche von Griechenland; sie nennt sich hellēnikē ekklesia. Daneben war in Österreich-Ungarn „griechisch-katholisch" staatliche Bezeichnung für diejenigen Christen, die zwar der Kirchensitte nach

morgenländisch, verfassungsmäßig aber mit der römisch-katholischen Kirche verbunden, mit Rom uniert sind. Der Ausdruck stand hier also gerade im Gegensatz zu „griechisch-orientalisch", der staatlichen Bezeichnung der nicht mit Rom verbundenen morgenländischen Christen, die es in Österreich-Ungarn auch gab (die römische Kirche nennt diese nicht mit ihr verbundenen morgenländisch-katholischen Christen „griechisch-schismatisch" oder schismatische Griechen, soweit nicht, da es sich nur zum kleinen Teile um Griechen handelt, meist um Angehörige anderer morgenländischer Völker, der Name eben dieses Volkes gebraucht wird, z. B. schismatische Rumänen). Jener amtliche österreichisch-ungarische Gebrauch des Namens „griechisch-katholisch" wirkt begreiflicher Weise heute bisweilen noch nach.

Die Christen Rußlands und des Orients, die nicht römisch-katholisch, auch nicht mit Rom uniert und nicht protestantisch sind, nennen sich selbst nicht griechisch-katholisch. Der Name, den sie am häufigsten für sich brauchen, ist „orthodox" (rechtgläubig). Orthodoxe (katholische) und apostolische Kirche nennt sich ihre Kirche mit Stolz.

Dabei bestreitet aber der eine große Kirchenverband, der die Hauptmasse der morgenländischen Christen umfaßt und zu dem heute noch der Patriarch von Konstantinopl gehört, einigen anderen morgenländischen Kirchen die Rechtgläubigkeit, z. B. der armenischen Kirche. So gebrauchen wir am besten für beide Gruppen zusammen einfach den Namen die morgenländische (oder orientalische) Christenheit, wobei Morgenland (oder Orient) also nicht, wie oft, von Rußland unterschieden wird und nur Südosteuropa, Südwestasien und Nordostafrika bezeichnet, oder auch von Griechenland noch unterschieden wird, sondern diese Gebiete und Rußland zusammenfaßt. Wenn die orthodoxe Kirche dieser Länder sich bisweilen als orthodoxe morgenländische Kirche bezeichnet, so ist die Meinung da übrigens nicht etwa die, es gebe auch im Abendland eine rechtgläubige Kirche. Nein, alle Abendländer, Katholiken wie Protestanten, gelten ihr als vom rechten Glauben abgefallen.

Daß diese Kirche sich nicht „griechisch" nennt, dafür ist endlich bezeichnend, daß die Kirche des Patriarchats Konstantinopel, soweit sie eine solche ethnographische Näherbestimmung ihres Namens selbst brauchte, sich vielmehr die römische nannte; Romaioi, Bürger des (ost-)römischen Reichs, Mitglieder der Reichskirche, blieb noch lange die amtliche Bezeichnung der orthodoxen Christen unter türkischer Herrschaft.

2. **Die erste Verbreitung des Christentums im Morgenlande.** Wie das Christentum in Palästina entstanden, aus dem Orient zu uns gekommen ist, so hat die Christenheit des Morgenlands in der ältesten Zeit mehr bedeutet als die des Abendlands. Von Palästina aus verbreitete sich das Christentum in Syrien und Kleinasien rascher als in Italien. Ebenso wird es in Ägypten, wo in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s bereits viele Christen waren, schon früh Fuß gefaßt haben. Von Syrien aus drang es spätestens im 2. Jh. nach Osten, nach Mesopotamien, vor. Im Parther- oder Perserreich gab es vielleicht schon vor dem 3. Jh. Christen; vom nördlichen Kleinasien her wurden die Armenier bekehrt; um 300 entstand im armenischen Reiche die erste christliche Staatskirche. Auch an der Westküste des Schwarzen Meeres gewann das

Christentum nach Norden hin Boden. Wahrscheinlich sind schon im 3. Jh. einige Angehörige dort sitzender Germanenstämme, wohl bei vorübergehendem Aufenthalt im römischen Reich, bekehrt worden. Vielleicht ist die neue Religion im 3. Jh. von Persien aus auch schon bis Indien gekommen. Sicher drang sie spätestens zur gleichen Zeit nach Arabien vor, ebenso in Ägypten immer weiter nilaufwärts und von Ägypten aus nach Westen, in die Gegend von Kyrene. Und in all diesen Ländern wird das Christentum, das zuerst wesentlich Stadtreligion gewesen ist, zu dieser Zeit sich immer mehr auch auf dem Lande ausgebreitet haben, namentlich in der langen Friedenszeit, die der Kirche zwischen Decius und Diocletian beschieden war, in der zweiten Hälfte des 3. Jh.s. Die Nachrichten davon, daß schon aus dem Kreise der 12 Jünger Jesu einige missionierend bis weit in den Orient hinein vorgedrungen seien, sind mindestens unbeglaubigt; aber sicher ist in einigen morgenländischen Gebieten schon vom 2. Jh. an der Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung erheblich gewesen, und noch für das 4. Jh. gilt: gab es jetzt Christen in Italien, Gallien, dem Süden und Westen Deutschlands, Britannien, Spanien, Nordafrika, so waren doch die morgenländischen Gebiete, in denen gleichzeitig Christen lebten, die Balkanhalbinsel, Kleinasien, Armenien, Syrien, Mesopotamien, Palästina, Ägypten, auch wenn man von der christlichen Mission in Abessinien, Arabien, Persien noch absieht, nicht nur ausgedehnter als jene abendländischen, sondern sie hatten wohl auch reichere Kultur und (relativ und absolut) mehr Christen.

Harnack, Die Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrh., [4]1924; Burkitt, Urchristentum im Orient, 1907.

3. Erste Spaltungen. Schon früh gingen neben dem katholischen Christentum allerlei Sondergruppen und Mischbildungen her. Ein Teil der Judenchristen hatte keine Gemeinschaft mit denjenigen christlichen Gemeinden, in denen die Predigt des Paulus Einfluß oder Herrschaft gewann; neben dem gesetzesstrengen Judenchristentum gab es ein mit anderen Elementen orientalischer Religion und Philosophie durchsetztes, in den Strom des Synkretismus hineingezogenes. Der Gnostizismus, der im 2. Jh. Macht gewann, ist wesentlich morgenländischen Ursprungs; einer seiner Hauptsitze war Ägypten. Ebenso fand die Kirche Marcions, der aus dem Osten stammte (allerdings auch in Rom gewirkt hat), im Morgenlande weite Verbreitung. Den urchristlichen Enthusiasmus erneuten nach der Mitte des 2. Jh.s in Kleinasien die Montanisten. Im 3. Jh. entstand in Persien als Vermischung persischer und christlicher Religion der Manichäismus, der bis ins 5. Jh. hinein auch im Abendlande Anhang fand. Gnostisches Judenchristentum hat sich lange erhalten und wahrscheinlich noch nach 600 die Entstehung des Islam beeinflußt; und Ketzereien, die sich in der ersten Hälfte des Mittelalters auf dem Boden des byzantinischen Reichs finden, die der Paulizianer, Bogomilen usw. sind wahrscheinlich Fortsetzungen verwandter Strömungen aus altchristlicher Zeit, der Marcioniten u. dgl.

Auch soweit gnostische, synkretistische Einflüsse nicht mehr in Frage kamen, sind Spaltungen erfolgt. Als das Konzil von Nicäa 325 die Lehre des Arius verwarf, ist der Widerstand gegen diese Entscheidung im Morgenlande stärker gewesen als im Westen. Im Morgenlande gab es mehr selbständiges Nach-

denken, eine philosophierende Theologie, die in der Art des Clemens und Origenes das Dogma z. T. stark umdeutete. Und als schließlich, vom Konzil von Konstantinopel 381 an, die nizänische Lehre, von den Kaisern gestützt, in der Kirche des byzantinischen Reichs die Herrschaft behielt, führten die weiteren christologischen Streitigkeiten im 5. Jh. zur Bildung neuer Sonderkirchen. Man stritt namentlich darum, daß nach der antiochenischen Christologie, die das Göttliche und das Menschliche in Christus nur verknüpft, nicht verschmolzen sein läßt, Maria nur die Mutter des Menschen Jesus ist, nicht Gottesmutter, theotókos, heißen darf, während die Volksfrömmigkeit in der Marienverehrung bereits weit ging und die antiochenische Lehre des Patriarchen Nestorius von Konstantinopel verwarf. Die Christologie der alexandrinischen Schule dagegen lehrt Verschmelzung, Vereinigung der beiden Naturen in Christus, der göttlichen und der menschlichen, zu einer (monophysitische Lehre). So wandte sich Kyrill, Patriarch von Alexandrien, gegen die Lehre des Nestorius. In Ephesus, wo 431 ein Konzil abgehalten werden sollte, kam es nur zur Vertiefung des Gegensatzes; doch wurde der Kaiser auf die Seite der Alexandriner hinübergezogen, wie schon vorher der römische Bischof auf ihre Seite getreten war, und als dann 433 Kyrill eine Einigungsformel unterschreiben mußte, die tatsächlich der antiochenischen Lehre mehr entsprach, ward doch die Person des Nestorius preisgegeben. Er durfte nicht wieder Patriarch von Konstantinopel werden und ist als Verbannter gestorben. Daß auch der Patriarch von Antiochia sich von ihm abgewandt hatte, das haben die strengeren Antiochener nicht gebilligt; sie wanderten nach dem persischen Reiche aus, dessen Christen unter dem Patriarchen von Ktesiphon (am Tigris) ohnehin nicht unter Konstantinopel standen. Etwa 483 wurde die Trennung der dortigen Kirche von der des byzantinischen Reichs endgültig.

4. **Die Entstehung der monophysitischen Kirchen.** Mit dem Ausscheiden dieser von ihren Gegnern als nestorianisch bezeichneten Gruppe war aber der christologische Streit nicht beendet. Auf einer Synode zu Ephesus 449 hatten die Alexandriner noch einmal gesiegt, es konnte so scheinen, als werde ihr Patriarch das kirchliche Haupt des Ostens werden. Aber der Sieg war mit sehr gewalttätigen Mitteln erkämpft, und die 451 nach Chalkedon berufene Synode nahm gemäß dem Vorschlag der Legaten des römischen Bischofs die bekannte vermittelnde Formel an, wonach göttliche und menschliche Natur in Christus zwar nicht getrennt, aber auch nicht zu einer verschmolzen sind. Die byzantinische Kirche hat sich im ganzen weiter an diese Entscheidung gehalten; ihr gelten nach den Konzilien von Nicäa 325 und Konstantinopel 381 die von Ephesus 431 und Chalcedon 451 als nächste ökumenische Kirchenversammlungen. Aber in Ägypten und Syrien ward dem Beschlusse von Chalkedon heftig widersprochen. Nationale und politische Gegensätze spielten herein. Von Byzanz her hat man wiederholt, aber schließlich doch ohne Erfolg, versucht, die Widerstrebenden bei der Reichskirche zu halten. Zuerst vollzog sich die Scheidung zwischen der armenischen Kirche und der byzantinischen, da Armenien politisch selbständig war; Ende des 6. Jh.s waren auch die syrische Kirche, die ägyptische und mit ihr die abessinische von Byzanz für dauernd getrennt. Die Lösung erfolgte nicht durch einen einmaligen Akt; man kam

im Laufe der Zeit auseinander. In Ägypten und Syrien blieben einige Christen, meist griechischer Nationalität, in Verbindung mit der Kirche des byzantinischen Kaisers; der ihnen beigelegte Name Melchiten (die zum melech, König, halten) ist in neuerer Zeit mehr nur für die unter ihnen gebräuchlich, die in Union mit Rom getreten sind. Von jenen vier morgenländischen Nationalkirchen haben die syrische und die ägyptische wie die Kirche des byzantinischen Reichs im 7. Jh., z. T. auch noch später, einen großen Teil ihres Bestandes an den Islam verloren. Für diese Verluste ward das morgenländische Christentum entschädigt durch den Gewinn slawischer Völker.

5. **Die Bekehrung der Slawen.** Daß die Germanen von der Balkanhalbinsel nach Westen zogen, ermöglichte es den Slawen, hier einzudringen. Die seitdem zwischen Slawen wohnenden und mit ihnen vermischten Bulgaren sind anderer Herkunft. Die Slawen der Balkanhalbinsel sind im 8. und 9. Jh. dem Christentum zugeführt worden, die Bulgaren in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s. Wie die deutsche Mission unter den Westslawen, die rechts von der Elbe wohnten, Rückschläge erlitt, so auch die griechische Mission unter den weiter östlich wohnenden slawischen Stämmen. Das Reich der für das Christentum gewonnenen Mähren ward durch die noch heidnischen Ungarn zerstört. Um 1000 aber haben dann drei große Völker Osteuropas das Christentum angenommen, die Ungarn (wie die Bulgaren nicht slawischen Ursprungs), Polen und Russen. Ungarn und Polen traten in enge Verbindung mit Rom und verloren so die Fühlung mit der morgenländischen Kirche. Daß die Bekehrung dieser Völker teils von Rom, teils von Konstantinopel ausgegangen oder wenigstens geleitet worden ist, hat aber schon Anlaß zu schweren Kämpfen gegeben.

§ 17. Die Trennung zwischen der morgenländischen und der abendländischen Kirche

1. **Die Gründe der Trennung** liegen sicher nicht zuerst in Herrschsucht der Bischöfe von Rom und Konstantinopel, die miteinander in Streit gerieten, und anderen kirchenpolitischen, mehr äußeren Dingen, sondern es kommt zunächst eine tiefe Verschiedenheit griechischen und römischen Geistes in Betracht; bei den Griechen starke philosophische und künstlerische, bei den Römern mehr militärische, politische, juristische Begabung, Sinn für Autorität und Subordination. Vom Mittelalter an ist allerdings die morgenländische Theologie traditionalistisch geworden, während im Abendlande sich selbständiges geistiges Leben entfaltete, eine fortschreitende Wissenschaft. Aber für die ersten Jahrhunderte des Christentums gilt jener Unterschied griechischer und römischer Geistesart; in jedem Falle traten, während im Morgenland dogmatische, spekulative Fragen eine große Rolle spielten, in der Kirche des Abendlands Fragen der Seelenleitung und Sittenzucht in den Vordergrund. Auch sind im römischen Reiche, das die Völker der Mittelmeerländer politisch einte, die kulturellen Verschiedenheiten weiter Gebiete keineswegs ausgeglichen worden und die Fremdheit und Abneigung, die zwischen manchen ihm angehörigen Völkern bestand, ist nicht geschwunden. All dies konnte stärker hervortreten, als seit etwa 300 auch politisch die östliche

und die westliche Reichshälfte mehr und mehr geschieden wurden. Einige alte Beziehungen haben noch lange nachgewirkt, wie die der britischen Kirche zur griechischen. Aber in vielen Dingen ist die Entwicklung des Kirchentums von da an deutlich unterschieden. Dem abendländischen Christentum prägte römisches Wesen seinen Stempel auf; im Morgenlande haben andere Völker neben dem griechischen ihre Selbständigkeit in religiös-kirchlichen Dingen gewahrt; das morgenländische Kirchentum zerfiel mehr in Nationalkirchen, die Kirche wurde hier stärker Staatskirche als im Westen. Im Abendlande wurden die Päpste Wächter der kirchlichen Einheit und der Selbständigkeit der Kirche gegenüber den weltlichen Herrschern; im Morgenland vermochte keiner der um den höchsten Rang streitenden Patriarchen eine solche Stellung zu gewinnen, wie sie der römische Bischof im Abendland hatte. Vom 8. Jh. an wurden die Beziehungen zwischen dem Papst und dem in Konstantinopel regierenden Kaiser, die verhältnismäßig eng gewesen waren, seit es keinen weströmischen Kaiser mehr gegeben hatte, immer loser, da die Päpste jetzt Anschluß an fränkische Herrscher suchten, von Karl dem Großen und seinen Nachfolgern, den abendländischen Kaisern deutscher Nation, vielfach abhängig wurden. Bei den Byzantinern wiederum verband sich das Bewußtsein kultureller Überlegenheit über Römer und Germanen mit dem Bewußtsein, auf kirchlichem Gebiet die Überlieferung treuer gewahrt zu haben, als der Westen. Hinzu kamen Streitigkeiten darum, ob einige Teile der Balkanhalbinsel kirchlich zu Rom oder zu Konstantinopel gehörten. Das Einflußgebiet der lateinischen Kirche und Sprache hatte noch im 5. Jh. im Norden bis nahe an die Donaumündung gereicht (die Rumänen, wesentlich Slawen, haben eine romanische Sprache behalten), und nicht nur Griechenland, sondern auch Makedonien unterstanden damals noch dem römischen Bischof, nicht dem von Konstantinopel.

2. Bis zur ersten Spaltung um 500. Streitigkeiten wie die zwischen Rom und den kleinasiatischen Christen über den Ostertermin (Ende des 2. Jh.s), bei der Viktor, Bischof von Rom, die kirchliche Gemeinschaft mit den Kleinasiaten aufhob, waren nicht solche der ganzen abendländischen Christenheit mit der ganzen morgenländischen. Konnte der Bischof von Rom mehr und mehr als Haupt der abendländischen Christen gelten, so hatte in der morgenländischen lange Zeit hindurch nicht *ein* Bischof so den Vorrang; die angesehensten waren im 3. Jh. die der beiden größten Städte, Alexandria und Antiochia. Neben sie trat im 4. Jh. der von Konstantinopel (Byzanz), als dies die Hauptstadt des Ostreichs wurde. (Bis dahin hatte der Bischof von Byzanz wohl unter dem Metropoliten von Heraklea gestanden, der noch heute das Recht hat, den Konstantinopeler Patriarchen zu weihen). Im Morgenlande ward die Hierarchie entsprechend der politischen Verwaltung gegliedert: über den Bischöfen der einzelnen Städte stand der Bischof der Provinzialhauptstadt als Metropolit und über diesen der Bischof der Hauptstadt eines großen, Diözese genannten Reichsteils als Patriarch oder Exarch (die Titel haben sich z. T. erst später durchgesetzt). Hätte diese Anlage der Kirchenverwaltung überall gesiegt, dann hätten, so lange zwei Reiche nebeneinander bestanden, die Bischöfe von Rom und Konstantinopel die kirchliche Führung des Westens und des Ostens bekommen, später aber, als das weströmische Reich zerstört war und nur noch in

Konstantinopel ein Kaiser saß, hätte, soweit man an der Idee der Einheit der mit dem imperium Romanum verbundenen Kirche festhielt, der Patriarch von Konstantinopel die oberste Stellung in der Christenheit gewonnen. Daß Konstantin sich zum Christentum hinwandte, das ist von weltgeschichtlicher Bedeutung, ebenso aber, daß er 330 Byzanz zur zweiten Hauptstadt machte, neben Rom stellte. Indem er dies tat, hat derselbe Kaiser, der nach der Legende den römischen Bischöfen dem Kirchenstaat schenkte und Rom verließ, um sie dort herrschen zu lassen, es im Grunde bereits verhindert, daß die römischen Bischöfe die Herrschaft über die ganze Kirche gewannen. Das Ereignis von 330 ist der römischen Kirche in ähnlicher Weise schädlich geworden wie das von 1517. Tatsächlich wurde auf dem Konzil von Konstantinopel 381 beschlossen, der Bischof dieser Stadt solle im Range dem von Rom nachfolgen; 451 auf der Synode von Chalkedon aber, die in der dogmatischen Frage dem Abendland, dem römischen Bischof, einen großen Erfolg brachte, wurde doch erklärt, der Bischof von Konstantinopel solle gleiche Rechte haben wie der von Rom; nur ein Ehrenvorrang ward dem von Rom zugestanden. Die Bischöfe von Konstantinopel benutzten den Einfluß, den ihnen die politische Stellung ihrer Stadt gab; sie hielten mit den Bischöfen, die in der Reichshauptstadt zusammenkamen, Synoden ab. Und wenn die römische Gemeinde sich auf Petrus zurückführte, so leitete die von Konstantinopel seit dem 6. Jh. sich durch eine geschickt aufgebrachte Legende von Andreas, dem Bruder des Petrus, also dem sogleich mit ihm berufenen Apostel her. Aber im Morgenland selbst machten die Patriarchen von Alexandria und Antiochia dem von Konstantinopel das Emporsteigen nicht leicht. Einen so bedeutenden Bischof wie Alexandria im 4. Jh. in Athanasius besaß, hatte selbst Rom in den drei ersten Jahrhunderten nicht gehabt, und als 380 Theodosius und seine Mitkaiser das Christentum zur Staatsreligion machten, nannten sie als Vertreter der rechten Lehre den Bischof Damasus von Rom und den Bischof Petrus von Alexandria. So haben denn im Zusammenhang mit den dogmatischen Kämpfen des 5. Jh.s die energischen Männer, die damals Patriarchen von Alexandria waren, dem von Konstantinopel den Vorrang streitig gemacht. Aber in Chalkedon unterlag die von ihnen vertretene monophysitische Christologie; die Patriarchen von Antiochia aber und vollends die von Jerusalem (letzteren war nur, weil Jerusalem die heilige Stadt ist, eine ähnlich hohe Stellung zuerkannt worden) vermochten noch weniger den Aufstieg von Konstantinopel zu hindern.

Um so entschiedener haben Leo der Große und andere römische Bischöfe ihm widerstrebt. Daß seit 476 in Rom kein Kaiser mehr regierte, konnte für die Stellung des Papstes sowohl ungünstig als auch günstig sein, ungünstig, sofern hinter ihm keine Reichsgewalt mehr stand, günstig, sofern er nun nicht mehr so in die Schwankungen kaiserlicher Kirchenpolitik hineingezogen werden konnte, wie die Bischöfe von Konstantinopel. Zu einer wirklichen Spaltung kam es zuerst, als 484 der byzantinische Kaiser, um die Monophysiten zu gewinnen, die Formel von Chalkedon fast preisgab, auf Anraten seines Patriarchen Acacius. Mitgewirkt hat der Rangstreit der Bischöfe; doch läßt sich der von Rom her bestrittene Titel, den der von Konstantinopel sich beilegte: patriarches oikumenikós, auch als „Reichsbischof" deuten, wogegen der Papst kaum

Einspruch hätte erheben müssen. 484—519 war die kirchliche Gemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel abgebrochen.

3. Bis ins 9. Jahrhundert. Ließ Kaiser Justinian die Formel von Chalkedon unangetastet, so hat doch auch er versucht, die Monophysiten zurückzugewinnen, und kein oströmischer Kaiser hat so viel Macht über Rom, auch über die Päpste gehabt, wie er; freilich erhob sich gegen den Papst Vigilius, der um des Kaisers willen von der rechten Lehre abzuweichen schien, im Abendlande Widerspruch. Noch Papst Honorius I. im 7. Jh. kam in ähnlicher Weise dem Verlangen des Kaisers entgegen, so zu lehren, daß man sich mit den Monophysiten zu verständigen Aussicht hatte. Aber nachdem Syrien und Ägypten an die Mohammedaner verloren gegangen waren, hatte man im oströmischen Reich kein Interesse mehr an Versuchen einer Union mit den Monophysiten; das Konzil zu Konstantinopel 680 verwarf die in solcher Absicht aufgestellte Formel, Christus habe nur einen Willen gehabt (und mit den Vertretern dieser Lehre auch den Honorius), und setzte fest, daß in Christus zwei Willen anzunehmen seien. Daraufhin trennte sich allerdings eine Gruppe von Christen im Libanon, die bald den Namen Maroniten (nach dem hl. Maron, um 400) erhielt, von der byzantinischen Kirche, und der Gegensatz zwischen Osten und Westen trat wieder hervor, als 692 ein neues Konzil in Konstantinopel, das sog. quinisextum (weil seine Beschlüsse die des 5. und 6. allgemeinen Konzils von 553 und 680 ergänzen) im Gegensatz zum abendländischen Brauch festlegte, Priester und Diakonen dürften (zwar nicht heiraten, aber) an vorher eingegangener Ehe festhalten; man solle in der Fastenzeit vor Ostern nicht Sonnabends fasten; Christus sei nicht als Lamm abzubilden und dgl.

Doch war der byzantinische Einfluß auf das Abendland zu dieser Zeit noch stark. War von 500 an bis in die zweite Hälfte des Mittelalters hinein eine Stadt die erste in Europa, dann nicht Rom, sondern Konstantinopel. Aber allmählich ward diese Stadt und ihre Kirche dem Westen fremder. Zunächst durch den Bilderstreit. Daß Gott nicht abzubilden sei, hatte in altchristlicher Polemik gegen Heiden eine Rolle gespielt, und Gott den Vater abzubilden hat man auch später im Christentum nicht sehr oft unternommen. Aber das ganze Verlangen nach Anschaulichkeit, das der Südländer hat, führte schon in der alten Kirche dazu, daß man Bilder und Symbole Christi und der Heiligen, der Märtyrer, hatte und liebte. Je mehr vom 4. Jh. an die Massen in die Kirche hineinströmten, um so mehr wurde, was Abbild oder Sinnbild des Heiligen sein sollte, angesehen wie das Heilige selbst; die Bilder wurden verehrt und mit der Bilderverehrung verband sich namentlich im Morgenland ein bunter Aberglaube. Hiergegen wandten sich griechische Theologen von ihrem geistigen Gottesbegriff aus; vor allem ward Einschränkung des Bilderdienstes ein Gebot der Apologetik dem Islam gegenüber, der den Christen vorwarf, in der Trinitätslehre liege ein Abfall vom Monotheismus und der Bilderdienst sei vollends Kreaturvergötterung, Polytheismus. Die Gefahr, die von den Arabern drohte, blieb groß; schon 717 hätten sie beinahe Konstantinopel erobert. Als nun Kaiser Leo der Isaurier in der 1. Hälfte des 8. Jh.s gegen den Bilderdienst vorging, widerstrebten im Osten die Volksfrömmigkeit und als deren Schützer die Mönche; auch die Theologen lehnten als Vertreter der Tradition diese

kaiserlichen Maßregeln meist ab, die bereits als Neuerung erschienen. Im Westen, wo jene Rücksicht auf die Mohammedaner nicht in Betracht kam, die Bilderverehrung auch, besonders nördlich der Alpen, kaum so ausgeartet war wie im Orient, machte man den plötzlichen Umschwung der byzantinischen Kirchenpolitik nicht mit; der römische Bischof Gregor III., selbst ein Syrer (der letzte Orientale, der Papst gewesen ist), exkommunizierte 731 die Bilderstürmer. Aber der Kaiser kehrte sich nicht an den Papst und nahm die im kaiserlichen Herrschaftsgebiet (östlich der Adria und in Unteritalien) liegenden Patrimonien, d. h. den dortigen Grundbesitz der römischen Gemeinde weg, der immer für ihre und ihres Bischofs Macht wesentlich gewesen war. Da gleichzeitig die Langobarden von Norden her rücksichtslos gegen den Papst vorgingen, suchte und fand er Hilfe und Entschädigung in Verbindung mit den Franken. 772 hörten die Päpste auf, ihre Urkunden nach Jahren der byzantinischen Kaiser zu datieren; 800 krönte Leo III. Karl den Großen, das abendländische Kaisertum erneuernd. Daß in Byzanz schließlich die Bilderverehrung siegte, das wirkte nicht mehr versöhnend, denn was auf dem Konzil von Nicäa 787 darüber beschlossen wurde, erschien wiederum den Theologen Karls des Großen als zu weitgehend, der auf einer Synode zu Frankfurt 794 diese Beschlüsse von Nicäa verwerfen ließ.

Endlich lehnte man es im Osten ab, daß im Westen, augustinischer Lehrweise zufolge, im NC vom hl. Geist gesagt wurde: procedit a patre filioque. Daß der Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe, lehren auch manche morgenländische Theologen; daß er vom Vater und vom Sohn ausgehe, bestreitet man, und vollends erschien jede Veränderung des Symbols den Christen des Ostens als pietätlos. Dies filioque ward 589 in Spanien ins NC aufgenommen, im 8. Jh. im Frankenreich und Karl der Große ließ es 809 in Aachen feierlich als Bestandteil des Symbols anerkennen. Der Papst billigte zwar diese Lehre, lehnte aber die Veränderung des Wortlauts des Symbols zunächst ab.

4. Die endgültige Trennung. Ein ausdrücklicher Bruch, viel schärfer als der um 500, erfolgte dann nach der Mitte des 9. Jh.s. In Rom wie in Konstantinopel waren damals bedeutende und energische Männer Bischöfe, in Rom Nikolaus I., in Konstantinopel wurde nach Absetzung des Ignatius der hervorragendste Gelehrte seiner Zeit, Photius, Bischof, der aber bis dahin in hohen weltlichen Ämtern gestanden hatte, Laie gewesen war. Beide, Ignatius und Photius, riefen in dem Streit, der sich um des Ignatius Absetzung erhob, den römischen Bischof an (was nicht eine Unterordnung unter ihn zu bedeuten brauchte, sondern auch als Bitte um ein kirchliches Rechtsgutachten gelten konnte). Nikolaus ließ auf römischen Synoden Ignatius für den rechtmäßigen Bischof erklären; Photius wich nicht und dehnte das Gebiet der von Konstantinopel aus betriebenen Mission bis nach Mähren aus, wo Zusammenstöße mit der von Rom her geleiteten Mission unvermeidlich waren; andererseits schlossen sich die Bulgaren damals an Rom an. Photius faßte in einer Enzyklika an die Erzbischöfe des Morgenlands die Vorwürfe zusammen, die man hier den Abendländern zu machen pflegte, beschuldigte sie der Ketzerei und verhängte 867 Bann und Absetzung über Nikolaus. Da dieser im selben Jahre starb und Photius ein paarmal vom Kaiser abgesetzt wurde, konnte die Kirchengemeinschaft

zwischen Rom und Konstantinopel in nächster Zeit noch zweimal wiederhergestellt werden, obwohl der Streit um die Missionsgebiete weiterging. Zeitweilig waren die bulgarische Nationalkirche und einige slawische sowohl Rom als auch Konstantinopel gegenüber selbständig. Schließlich hat der römische Einfluß auf der Balkanhalbinsel wesentlich aufgehört, abgesehen von Dalmatien und Stücken von Albanien; nur vereinzelt hielten sich abendländische Katholiken, als Bergleute in Serbien, als Kaufleute u. dgl. Unteritalien dagegen, das lange politisch unter byzantinischer Herrschaft geblieben und altes griechisches Siedlungsgebiet war, kam kirchlich unter päpstliche Herrschaft. Auch Ungarn und Mähren verbanden sich mit Rom. Daß im 10. Jh. und in der ersten Hälfte des 11. kirchliche Gemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel bestand, war mehr nur noch Formsache; die innere Entfremdung nahm zu. Politische Verbindungen mit dem Abendlande, wie die Heirat der byzantinischen Prinzessin Theophano mit dem deutschen König Otto II., hatten keine dauernde Wirkung. Als Mitte des 11. Jh.s der Patriarch Leo von Achrida (in Makedonien) an den Bischof Johann von Trani in Unteritalien einen Brief richtete, worin er abermals die Vorwürfe der morgenländischen Christen gegen die abendländischen zusammenstellte, hat der damalige Papst Leo IX., ein lothringischer Graf, durch seine Legaten auf den Altar der Sophienkirche in Konstantinopel das Schriftstück niederlegen lassen, mit dem er den Patriarchen dieser Stadt, Michael Cärulareus (Kerullarios) exkommunizierte. Der erwiderte die Exkommunikation; so gilt das Jahr 1054 als das der endgiltigen Trennung. Man verstand einander längst nicht mehr; man hatte sich schon seit Jahrhunderten nur noch wenig gekannt, da schon an den als ökumenisch anerkannten Konzilien des 4. bis 8. Jh.s nicht etwa Abendländer und Morgenländer gleichmäßig, sondern fast nur morgenländische Theologen teilgenommen hatten. Wie man in Italien die Deutschen zu Luthers Zeiten für Barbaren hielt und zum Teil heute noch für Barbaren hält, so verachtete man im Osten die Abendländer; der Patriarch von Antiochien entschuldigte in seiner Antwort auf jene Enzyklika des Photius die Ketzereien der westlichen Christenheit mit ihrer Roheit und Unwissenschaftlichkeit; die Vorzüge der westlichen Geistesart, daß man im Abendlande sich nicht so streng an die Tradition band, sind in der Tat wesentlich erst nach der Mitte des 11. Jh.s hervorgetreten, und soweit man später mit einer neue Wege einschlagenden abendländischen Theologie zu tun hatte, stand man ihr oft ebenso verständnislos gegenüber, wie man in Rom keine rechte Ahnung von den religiösen Kräften der deutschen Reformation gehabt hat. Was man im Osten dem Abendlande vorwarf, waren Abweichungen von der Tradition, die zu betonen uns meist recht kleinlich scheint. Photius hat zwar versucht, auch solche Kleinigkeiten als wichtig zu erweisen; er sagt: „auch die geringste Abweichung vom Überlieferten kann die Menschen zur Verachtung der ganzen Lehre führen" (MSG 102, S. 723), und wenn die Vorwürfe sich wesentlich auf das Zeremoniell beziehen, so waren sie z. T. mehr nur Vorwände, hinter denen tiefere Gegensätze bestanden. Immerhin: hielt man dem Abendlande neben dem filioque (wo es sich nicht so sehr um die Lehre handelte, als vielmehr um die den morgenländischen Christen ärgerliche Veränderung im Wortlaut der heiligen Formel, um die „Verfälschung des Sym-

bols") solche Dinge vor wie die Verwendung ungesäuerten (statt gesäuerten) Brotes beim Abendmahl, den Genuß von Milch, Käse und Butter in der ersten Fastenwoche, das Fasten am Sonnabend, die Tonsur der Geistlichen, den Gesang des Halleluja beim Gottesdienst in der Fastenzeit, und bedenken wir, welche weltgeschichtliche Bedeutung die kirchliche Spaltung gewonnen hat, so klingen jene Vorwürfe wie ein Hohn auf das Wort Jesu Christi, daß wir Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten sollen, und auf seine Reden gegen die Zeremonialgesetzlichkeit der Pharisäer!

Michel, Humbert und Kerullarios I, 1925, II, 1930.

§ 18. Die Unionsversuche und die türkische Herrschaft

1. Bis 1300. Die kirchliche Gemeinschaft mit dem Westen war nicht überall im Osten sogleich zerrissen; z. B. blieb die abgelegene Kirche der nördlich von den Armeniern wohnenden Georgier noch bis zum 15. Jh. in Verbindung mit Rom. Im übrigen haben die Versuche, die Kirchengemeinschaft zwischen Abendland und Morgenland wiederherzustellen, großenteils politische Gründe gehabt, oder sie sind wenigstens dann angestellt worden, wenn die politischen Verhältnisse ihnen günstig schienen. Solche Versuche machte schon Mitte des 12. Jh.s der byzantinische Kaiser Manuel I. Die Maroniten im Libanon sind (s. § 17 3) im 12. und 13. Jh. tatsächlich zur Union mit Rom gelangt. Im allgemeinen aber brachte die Zeit von 1054 bis 1300 eine weitere Entfremdung zwischen Morgenland und Abendland. Von 1080 an unternahmen die Normannen Unteritaliens ihre Raubzüge nach dem Osten, die bei den Byzantinern Erbitterung weckten. Und mit diesen Normannen stand der Papst freundlich! Als die Heere der Kreuzfahrer kamen, fürchteten die Byzantiner, daß auch sie selbst die Macht des Abendlandes zu fühlen bekommen würden, und machten deshalb jenen alle möglichen Schwierigkeiten. Das rief im Abendland Verbitterung gegen diese morgenländischen Christen hervor, die einem so christlichen Werk, der Befreiung des hl. Grabes, Hindernisse bereiteten. Der vierte Kreuzzug wandte sich geradezu gegen Konstantinopel, die Stadt wurde besetzt, das byzantinische Reich zerstört und an seine Stelle das „lateinische Kaisertum" gesetzt. Freilich behaupteten sich die Griechen in Kleinasien (Reiche von Nicäa und Trapezunt) und gerade diese Zeit abendländischer Herrschaft hat bei den byzantinischen Christen bittern Haß gegen die Abendländer geweckt. 1261 wurde die griechische Herrschaft in Konstantinopel wiederhergestellt und die Abendländer hielten sich nur in einigen Seestädten und Inseln, die später großenteils im Besitz Venedigs waren, z. B. Kreta. Hier blieb eine Priesterschaft, die zu Rom hielt, mit einigen Gemeinden; in den übrigen Gebieten ward die alte kirchliche Ordnung wiederhergestellt. Jedoch glaubte der Kaiser Michael Paläologus sich gegen die in Kleinasien immer mächtiger werdenden Türken nur halten zu können, wenn er sich an das Abendland anlehne. So schloß er auf dem Konzil von Lyon 1274 eine Union mit Rom, und ernannte zu ihrer Durchführung einen aufrichtig unionsfreundlichen Theologen, Johannes Bekkos, zum Patriarchen von Konstantinopel. Aber es kam bald zu Mißhelligkeiten; der Papst exkommunizierte den Kaiser;

nach dessen Tode 1282 wurde die Union rückgängig gemacht und Bekkos abgesetzt.

Walter Norden, Das Papsttum und Byzanz, 1903.

2. Die abendländisch-katholische Mission in Osteuropa im 13. und 14. Jh. und die Union des 15. Jh. Für das Fehlschlagen der Union im 13. Jh. wurde Rom zunächst dadurch entschädigt, daß einige neu für das Christentum gewonnene osteuropäische Stämme sich an Rom anschlossen. Nachdem sich entschieden hatte (s. § 16 5), daß die Ungarn, die Kroaten, die Polen und die westlich von ihnen wohnenden slawischen Stämme (Tschechen, Wenden) das Christentum in der abendländischen Form annahmen, Bulgaren, Serben und Russen in der morgenländischen, ist die Mission in Osteuropa wesentlich von den politischen Machtverschiebungen abhängig gewesen. Im Staate des deutschen Ritterordens wurden die Preußen unterworfen und dem abendländischen Christentum zugeführt; die Litauer, die 1386 zu Polen kamen, wurden dementsprechend gleichfalls römisch-katholisch. Soweit Ungarn und Polen ihren Einfluß nach Osten, nach Rumänien und Rußland hin ausdehnten, wurden abendländisch-katholische Priester eingesetzt; insbesondere die Ukrainer (Kleinrussen), die ihrem Volkstum nach zwischen Polen und (Groß-) Russen stehen und bereits vor den Litauern politisch mit Polen vereinigt waren, standen z. T. schon in engerer Verbindung mit Rom. Inzwischen war die Bedrängnis gewachsen, in die das byzantinische Reich durch die Türken kam; es bestand schon im 14. Jh. fast nur noch aus Konstantinopel und Umgebung. So suchte man erneut Hilfe beim Abendland und verhandelte im 14. Jh. mit den Päpsten in Avignon; 1369 kam der byzantinische Kaiser Johann V. nach Rom. Auf dem Konzil von Ferrara (dorthin hatte sich der dem Papst Eugen IV. zugetane Teil des Basler Konzils begeben) ward weiter verhandelt und 1439 in Florenz, wohin das Konzil inzwischen verlegt war, die Union vollzogen. Die Griechen erkannten an, daß der hl. Geist vom Vater durch den Sohn ausgeht, änderten aber das Symbol nicht, billigten auch die abendländische Lehre vom Fegfeuer (die man inzwischen als weiteren Streitpunkt kennen gelernt hatte) und beim Brot im Abendmahl ließ jede Partei den Brauch der anderen gelten. Vor allem nahmen die Griechen den Primat des Papstes an; doch wurden Sinn und Tragweite dieses Zugeständnisses nicht ganz deutlich. Einige morgenländische Theologen, die freundliche Beziehungen zum Abendlande gewannen, sind in Italien geblieben, so Bessarion, und für die Renaissance im Abendlande ist diese Annäherung des Griechentums sehr bedeutsam geworden. Im Morgenlande selbst dagegen kam die Union nicht zu stärkerer Wirkung. Vereinzelt hatte man noch Fühlung mit der abendländischen Theologie; die summa des Thomas von Aquino ist den griechischen Theologen noch bekannt geworden. Aber im ganzen blieben morgenländische und abendländische Christenheit einander fremd. Führer des Widerstandes gegen die Union war der Erzbischof Markos Eugenikos von Ephesus. Auf einer Synode in Jerusalem haben 1443 die von Konstantinopel unabhängigen, unter mohammedanischer Herrschaft stehenden Patriarchen von Antiochia, Jerusalem und Alexandria das Unionswerk verworfen. Auch politisch hat die Union den Byzantinern nichts genützt; 1453 eroberten die Türken Kon-

stantinopel, bald auch Trapezunt. Nun war von Union mit dem Abendlande vollends keine Rede mehr, zumal der Patriarch vom Sultan zum Oberhaupt der Christen des türkischen Reichs auch in weltlichen Dingen, zum Pascha gemacht wurde; wie sollte ein Beamter des türkischen Staats mit einem auswärtigen, den Türken feindlichen Kirchenfürsten Verbindung suchen! Daß man in Rom die Abmachungen von Florenz als weiterhin bindend ansah, war bedeutungslos, und soweit man eine lateinische Hierarchie im Osten einsetzte und aufrecht erhielt, standen unter diesen Erzbischöfen und Bischöfen lächerlich wenig Christen; z. T. war es auch nur eine Hierarchie für den Osten, d. h. diese Bischöfe residieren im Abendland, da sie im Osten doch nichts zu tun finden.

3. Union und neue Trennungen seit dem 16. Jahrhundert. Wie die Türken manches von der griechischen Zivilisation sich aneigneten bis in solche Äußerlichkeiten wie die byzantinischen Beamtentitel hinein (Effendi = authéntēs), so ging für das Bewußtsein der Griechen die Herrschaft des Kaisers, auch die über die Kirche, auf den Sultan über. Allerdings war der Druck der Türken auf ihre christlichen Untertanen, die sog. Rajah, oft hart, namentlich der wirtschaftliche (hohe Steuern). Die Beschränkungen des geistigen Lebens erscheinen uns z. T. kleinlich, z. B. daß Bücher nur über die Geschichte der Kirche bis 1453, nicht über die spätere gedruckt werden durften. Wiederholt drohten Verfolgungen aller Christen in der Türkei, und noch 1620—50 sind in Albanien etwa 300000 Christen veranlaßt worden, zum Islam überzutreten. Und als im 19. Jh. die Griechen sich gegen die Türken erhoben, ließ der Sultan den Patriarchen von Konstantinopel und viele andre höhere Geistliche hinrichten. Daß zwischen den einzelnen morgenländischen Kirchen damals oft nur wenig Fühlung bestand, geht daraus hervor, daß Korais, ein Grieche († 1832) den Katechismus des Metropoliten Platon von Moskau ins Griechische übersetzte, aber aus dem Deutschen! Immerhin hat im türkischen Reich sich das Griechentum als wirtschaftliche und geistige Macht erhalten; es hat Einfluß im ganzen türkischen Reich gewonnen. So haben die Griechen seit dem 16. Jh. bei den übrigen Völkern der Balkanhalbinsel eine ähnliche Rolle gespielt, wie italienische und französische Gelehrte und Kaufleute in Deutschland vom 16. bis zum 18. Jh. In Rumänien wurde das Aufkommen griechischer Fürsten dadurch erleichtert, daß die Familien vornehmer griechischer Beamter sich mit den einheimischen Bojarengeschlechtern durch Heirat verbanden. Die Griechen aber hatten vollends seit 1453 keinerlei Neigung zur Union mit Rom mehr, obwohl ihre Kirche unter den Türken oft bedrückt wurde. Union mit Rom war also jetzt nur noch in den nördlich des türkischen Reichs gelegenen Gebieten möglich, so in Polen. Hier herrschte während des 16. Jh. tatsächlich zeitweise Religionsfreiheit, da die Staatsmacht gering war. Die seit Ende des 16. Jh. mächtige, von Jesuiten geleitete römisch-katholische Reaktion suchte auch die Ukrainer völlig zu gewinnen. Ihr größter Erfolg war die 1596 in Brest-Litowsk beschlossene Union der ukrainischen Kirche mit Rom, begünstigt durch die Eifersucht des Kiewer Metropoliten gegen den zum Patriarchen erhobenen Moskauer. Aber die Beschlüsse von Brest ließen sich nicht allgemein durchführen, und seit dem

17. Jh. drangen die Russen gegen Polen vor; im selben Maße schwand in den Grenzgebieten der römische Einfluß. Einen erheblichen Erfolg erzielte die päpstliche Unionspolitik noch um 1700 bei den Rumänen in Siebenbürgen. Den Ungarn gegenüber verhältnismäßig rechtlos, durch die Regierung geradezu den magyarischen reformierten Bischöfen unterstellt, hatten diese Rumänen begründete Aussicht, von den habsburgischen Herrschern besser behandelt zu werden, wenn sie sich mit der römisch-katholischen Kirche vereinigten. So schloß ein großer Teil der Rumänen durch seine Priester von 1697 an Union mit Rom. Um so ungünstiger gestalteten sich die Dinge bald für die römische Kirche in Ostpolen. Seit 1772 kam durch die Teilungen Polens der größte Teil des Landes an Rußland und was noch von Union der Ukrainer mit der römischen Kirche bestand, wurde auf russischem Boden im 19. Jh. mehr und mehr unterdrückt, zuletzt 1875 im Gebiet von Cholm; nur die galizischen und nordungarischen, unter Österreich stehenden Ukrainer (Ruthenen) blieben der Union mit Rom, die sich bei ihnen im 17. Jh. allmählich durchgesetzt hatte, treu, den römisch-katholischen Gesinnungen ihres habsburgischen Herrscherhauses entsprechend. Auf russischem Boden hielt sich abendländischer Katholizismus fast nur bei den Polen und bei Weißrussen (Erzbistum Mohilew). Doch wird gerade diese Kirche heute durch die Bolschewisten besonders bedrückt. Über die Geschichte der russischen Kirche s. § 23 6 und 20.

§ 19. Gegenwärtiger Bestand der morgenländischen Christenheit

Rechnet man für die Gegenwart auf der ganzen Erde 675 Millionen Christen, so beruht das für Europa (abgesehen von Rußland) auf staats- oder kirchenamtlicher Statistik; daß dabei in Frankreich, Deutschland und andern Ländern viele, die als Christen gezählt werden, nicht nur der Kirche, sondern auch dem Christentum entfremdet sind, ist bekannt. Wie man in den Vereinigten Staaten die Zahl der Christen schätzen soll, s. § 92 1. Nach dem Weltkrieg konnte man 150 Millionen morgenländischer Christen annehmen (bei 300 Mill. röm. Katholiken und über 200 Mill. Evangelischer, letzteren die Anglkanische Kirche zugerechnet). Dem Volkswachstum gemäß, das in den östlichen Ländern stark ist, würde man von da her für 1936 auf 175 Mill. morgenländischer Christen gekommen sein. Aber die größte dieser morgenländischen Kirchen war die russische. Ihr mögen etwa 125 Mill. angehört haben; daneben mochte man die russischen Sektierer auf 10 bis 15 Mill. schätzen. Jetzt ist durch die Bolschewisten diese Kirche zum großen Teil zerstört. Zweifellos würde sich, wenn in Rußland jedermann ohne Bedenken seine religiöse Überzeugung darlegt, ein großer Teil des Volkes zum Christentum bekennen, teils aus alter Gewohnheit, teils weil gerade unter dem Druck der Religionsfeindschaft in Vielen der Glaube neu erwacht ist. Dabei würde die Zahl derer groß sein, die nicht zur früheren russischen Staatskirche gehören wollen, sondern zu neuen Bewegungen und Sekten (s. § 20 2, 26). Aber wenn nach der Zahl der heutigen morgenländischen Christen gefragt wird, kann man nur sagen: außerhalb Rußlands ist sie auf 35 Mill. Orthodoxer zu schätzen; außerdem haben die alten morgenländischen Nationalkirchen etwa 10 Mill. Mitglieder (die mit

Rom unierten morgenländischen Christen werden besser dem römischen Katholizismus zugerechnet); wie viele aber von den etwa 170 Millionen, die heute Sowjetrußland bewohnen (davon fast 150 im europäischen Teil) als Christen zu bezeichnen sind, bleibt Schätzungen überlassen (einige Millionen Mohammedaner und Juden fallen nicht ins Gewicht; auch ihre Religion ist behördlicher Ungunst ausgesetzt, soweit nicht aus politischen Gründen Zurückhaltung geübt wird). Wenn in § 5 die Zahl der Christen insgesamt auf 675 Millionen angesetzt wurde, so sind da etwa 320 Mill. röm. Katholiken und etwa 230 Mill. Evangelische angenommen und 125 Mill. morgenländische Christen. Dabei ist geschätzt, daß in Rußland die Hälfte des Volkes unter bolschewistischem Einfluß religionslos geworden sei; zu den 45 Mill. morgenländischer Christen, die es außerhalb Rußlands gibt, ist also noch fast die Hälfte der Bevölkerung Rußlands hinzugerechnet.

1. **Geographisches.** Die Grenze zwischen morgenländischem und abendländischem Christentum geht in Europa von der Stelle am nördlichen Eismeer, wo Norwegen und Rußland aneinander grenzen, nach Süden herunter in fast gerader Linie bis in die Gegend von Dünaburg; Finnland, Estland, Livland liegen westlich, sind lutherisch. Bei Wilna macht sie einen Bogen nach Osten (die Litauer sind römisch-katholisch), dann einen nach Westen bis fast an die Südostecke Ostpreußens und geht von da wieder südwärts (die Polen sind römisch-katholisch) bis nach Siebenbürgen; von hier an verläuft sie im Wesentlichen nach Westen, da Rumänien und die Völker der Balkanhalbinsel, auch der Teil der Serben und Rumänen, der bis 1918 zu Ungarn gehörte, morgenländisch-orthodox sind. Auf der Balkanhalbinsel sind nur Dalmatien und ein Teil von Albanien römisch-katholisch. In Vorderasien und Nordafrika sind die Christen versprengt unter Mohammedaner; größere geschlossene Massen von Christen bilden hier nur die Abessinier, bildeten bis vor kurzem etwa noch die Armenier (s. § 26). Der Grund der Religionsmischung ist hier nur z. T. der uns aus der Heimat bekannte, daß in einem und demselben Volke verschiedene Konfessionen vertreten sind, oft aber der, daß Splitter und Trümmer verschiedener Völker durcheinander wohnen, von denen doch jedes seine Religion wie sein Volkstum festzuhalten sucht. In jedem Fall ist es schwer möglich, die Grenze morgenländischen Christentums nach Süden und Osten hin zu bezeichnen; in Sibirien trieb die russische Kirche seit langer Zeit Mission.

2. **Die Gruppen** der morgenländischen Christenheit sind 1. die orthodoxe Kirche (s. § 21 ff.), 2. die von ihr seit dem 6. Jh. getrennten Nationalkirchen in Vorderasien und Nordafrika, 3. die im östlichen Christentum entstandenen Sekten. Diejenigen dem Kultus und der kirchlichen Sitte nach mit der morgenländischen Kirche zusammengehörigen Christen, die sich mit der römischen Kirche uniert haben, nehmen eine Zwischenstellung zwischen beiden ein, sind nicht einfach als vierte Gruppe der morgenländischen Christenheit zu betrachten. Da über sie in § 28, über jene Nationalkirchen und die morgenländischen Sekten in Kap. 6 statistische Angaben folgen, wird hier nur noch dargestellt

3. **Organisation und Volkszahl der orthodoxen morgenländischen Kirche,** der wichtigsten Gruppe. Ihr gehören außerhalb Rußlands etwa 35 Mil-

lionen an. Von „der orthodoxen Kirche" ist aber nur in dem Sinne zu reden, wie man von „der evangelischen Kirche" spricht; es handelt sich nicht um einen Rechtsverband unter einem Haupte, wie die römisch-katholische Kirche unter dem Papste, sondern um eine Gesinnungsgemeinschaft. Die verschiedenen orthodoxen Landeskirchen erkennen einander im allgemeinen als rechtgläubig an. Soweit Streitigkeiten unter ihnen bestehen, sind sie mehr national-politischer Natur.

Neben der russischen Kirche (s. § 20) gehören zu den orthodoxen Kirchen zunächst die nach dem Weltkrieg umgestalteten Staatskirchen Südosteuropas. Wie nämlich diejenigen Rumänen und Serben, die früher unter österreichisch-ungarischer Herrschaft standen, jetzt fast vollzählig mit Rumänien und Serbien vereinigt sind, so hat man die orthodoxen Erzbistümer, die im habsburgischen Staat für sich bestanden, mit der Landeskirche des Staates, zu dem sie gekommen sind, verbunden. So zählt die orthodoxe Landeskirche von **Rumänien** (unter dem zum Patiarchen erhobenen Metropoliten von Bukarest) 13 Millionen Mitglieder (unter den über 18 Millionen Einwohnern des Königreichs; den Rest bilden mehr als 1 Mill. römische Katholiken (meist Ungarn) und $1^1/_2$ Mill. mit Rom unierte morgenländische Christen (Rumänen auf ehemals ungarisch-siebenbürgischem Boden), $^2/_5$ Mill. Lutheraner (namentlich die Siebenbürger Sachsen), $^3/_4$ Mill. Reformierte (Ungarn), fast 1 Mill. Juden, $^1/_4$ Mill. Mohammedaner). Die orthodoxe Landeskirche des **südslawischen** (serbisch-kroatisch-slowenischen) Staats hat 7 Millionen Mitglieder (daneben unter den etwa 14 Mill. Einwohnern des Landes 5 Millionen römische Katholiken, nämlich Kroaten, Slowenen und Deutsche, d. h. meist Banater Schwaben, $1^1/_2$ Mill. Mohammedaner, $^1/_4$ Mill. Protestanten); sie steht unter dem Patriarchen von Belgrad. In **Griechenland** zählt die orthodoxe Kirche (unter dem in Athen wohnenden Metropoliten) gegen 6 Millionen Mitglieder; in **Bulgarien** umfaßt die orthodoxe Landeskirche von 6 Millionen Einwohnern 5; auch gibt es hier fast $^3/_4$ Million Mohammedaner. Die Trennung der orthodoxen Landeskirchen der Balkanhalbinsel von seinem Patriarchat, die im Zusammenhang mit der politischen Verselbständigung der Balkanvölker erfolgte, hat der Patriarch von Konstantinopel, wenn auch nur ungern, anerkannt; eine Ausnahme bildet die bulgarische Kirche, die er für schismatisch erklärte, als sie 1870 einen eigenen Exarchen erhielt (bis 1913 hatte dieser bei Konstantinopel seinen Sitz).

Bis zum Weltkrieg war die Kirche des Patriarchats Konstantinopel immerhin ansehnlich; sie mochte etwa 2 Millionen Mitglieder haben. Auch nach dem Weltkriege war die Zahl der orthodoxen Christen auf türkischem Boden (in Konstantinopel und Ostthrazien und in Kleinasien) zunächst nicht gering. Aber diese Christen, meist Griechen, sind durch die türkisch-griechischen Kämpfe in Kleinasien 1922 sehr vermindert worden; so gibt es z. B. in Nicäa keine christliche Gemeinde mehr. Die Griechen an der kleinasiatischen Küste sind, soweit nicht getötet, zum großen Teil geflohen, und 1925 hat die türkische Regierung, deren Sitz Ankara, nicht mehr Konstantinopel ist, den Patriarchen ausgewiesen. Die Griechen riefen hiergegen den Schutz des Abendlandes an und er behielt schließlich seinen Sitz in Konstantinopel. Aber die Abneigung

der Türken gegen einen Patriarchen, der ihnen als Stützpunkt des Griechentums gilt, wird bleiben. Er wird heute noch als der ökumenische bezeichnet, aber die Zahl der ihm unterstellten Christen beträgt jetzt in Konstantinopel selbst kaum noch 100000, im Ganzen also nicht viel mehr.

Unbedeutend geworden sind auch drei andere orthodoxe Patriarchate: 1. Alexandria. Vom 17. bis ins 19. Jh. hinein hat der Patriarch dieser Stadt vielmehr in Konstantinopel gewohnt; jetzt wohnt er meist in Kairo. 2. Antiochia (Sitz seit langer Zeit Damaskus), 3. Jerusalem. Das berühmteste christliche Heiligtum dieser Stadt, die Grabeskirche, ist zwar den Christen erhalten geblieben, befindet sich aber in solchem Zustande, daß viele Christen daran keine Freude haben können. Wie gering die Zahl der diesen Patriarchen unterstehenden Christen ist, auch im Vergleich zur Gesamtvolkszahl ihrer Länder, zeigt z. B. Palästina: von über 1 Million Einwohnern, die das Land hat, sind 800000 Mohammedaner, $^1/_4$ Mill. Juden, 100000 Christen, und unter diesen nicht die Hälfte orthodox; diese Orthodoxen aber stehen wiederum nicht sämtlich unter dem orthodoxen Patriarchen von Jerusalem! Auch bestehen unter ihnen scharfe Gegensätze zwischen Arabern und Griechen. Selbständig geworden sind in letzter Zeit endlich auch die Orthodoxen Süd-Albaniens, die früher dem Patriarchen von Konstantinopel unterstanden (Nordalbanien ist mehr römisch-katholisch) und seit alter Zeit ist unabhängig das orthodoxe Erzbistum der Insel Zypern. Recht groß ist die Zahl der orthodoxen Christen (meist Ukrainer) im heutigen Polen, etwa 5 Millionen; 1925 wurde ihre Kirche für selbständig erklärt. Rasch angewachsen ist auch die orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei, durch Abwendung vieler Ukrainer von der Union mit der römischen Kirche ($^1/_4$ Mill.). Eine organisierte orthodoxe Kirche gibt es auch in jedem der baltischen Länder, in den Vereinigten Staaten und in Japan, Missionsgemeinden auch in der Mandschurei und China.

Soweit in neuerer Zeit Angehörige eines morgenländisch-christlichen Volks in einem andern morgenländischen Staat wohnen, suchen sie überhaupt meist Anschluß an die Nationalkirche des Landes, zu dem sie ihrem Volkstum nach gehören; begreiflich ist es, daß der Staat, in dem sie wohnen, dem oft aus politischen Gründen Schwierigkeiten bereitet. Anders liegt das für die Diaspora der morgenländischen Völker und Kirchen im Abendlande und in Amerika; daß sie Priester und Bischöfe aus der Heimat erhält, wird von den abendländischen und amerikanischen Regierungen nicht erschwert. So gibt es russische Bischöfe z. B. in Brooklyn und San Francisco. Aber diese Diaspora leidet natürlich unter anderen Nöten; die von der Heimat Entfernten verlieren leicht den Zusammenhang mit der heimischen Kirche.

Zu § 18 u. 19,1-3: Heussi und Mulert, Atlas zur Kirchengeschichte, [3] 1937.

4. Die kirchlichen Hauptstädte der morgenländischen Christenheit. Keine aller im Vorstehenden genannten Städte ist in dem Sinne die Hauptstadt der morgenländischen Kirche geworden, wie Rom unbestritten die der abendländisch-katholischen Kirche ist. Jerusalem ist einst, ganz im Anfang der Kirchengeschichte, die angesehenste christliche Gemeinde gewesen; aber das hörte bald auf. Alexandria steht in dem Edikt des Theodosius und seiner Mitkaiser, das allen Untertanen des römischen Reichs den katholischen Glauben

vorschreibt, neben Rom, und sein Ruhm war älter als der Konstantinopels, aber schon im 5. Jh. konnte der Patriarch von Alexandria es nicht hindern, daß der von Konstantinopel ihn überflügelte, und bald wurde er durch den Islam machtlos, wie der von Antiochia, der Stadt, wo dereinst der Christenname aufgekommen war und wo es die ersten Heidenchristen gegeben hatte (Ap Gesch 11 20 und 26). Athen, der Mittelpunkt des alten Griechentums, hat in der Geschichte des Christentums nie eine ähnliche Bedeutung gehabt. Hatten die Türken Konstantinopel erobert, so siegten über die (gleichfalls mohammedanischen) Tataren bald darauf die Russen; so ward Moskau das „dritte Rom". Kiew, Moskau oder Petersburg hätten vielleicht zu Mittelpunkten der orthodoxen Christenheit werden können, wenn der russische Zar alle morgenländisch-christlichen Länder und Völker erobert hätte; aber wer denkt heute noch daran, daß dies zeitweise nicht gar fern zu liegen schien?

Die stärkste Bedeutung hat von den kirchlichen Metropolen des Ostens Konstantinopel erlangt, und noch der Russe Solowiow sprach im 19. Jh. von ihr als der natürlichen Hauptstadt des orthodoxen Gottesstaats. Aber wenn Konstantinopel in der ersten Hälfte des Mittelalters mehr bedeutete als Rom, so hat sich doch die Lage seitdem ganz verändert. Die Stadt war und ist wie Rom reich an Schätzen antiker und christlicher Kunst; bis ins 8. Jahrhundert war der Zeus des Phidias aus Olympia dort; namentlich im Mittelalter war sie auch überreich an Reliquien. Aber der Jahrhunderte lange Druck der Türkenherrschaft hat schwer auf Konstantinopel gelastet. An Lebendigkeit des christlichen Geistes, an kirchlicher Macht mußte es dadurch viel verlieren. Das zeigt sich auch in äußeren Dingen. Die alte Kathedrale ihres Patriarchen, die von Konstantin begründete, im wesentlichen ihrer jetzigen Gestalt von Justinian erbaute Kirche der göttlichen Weisheit, des Logos, die Hagia Sophia, war seit 1453 Moschee, wurde in den letzten Jahren Museum. Daneben hatte in alter Zeit namentlich die Apostelkirche Bedeutung, auch als Grabstätte der konstantinischen Familie. Die berühmtesten Klöster der Stadt waren Studion, das Mamas- und das Pantokratorkloster. Heute ist Kirche des Patriarchen die kleine St. Georgskirche im Phanar, dem Stadtteil, wo er wohnt und die meisten Griechen wohnen, die daher Phanarioten heißen. Während zu den römischen Päpsten viele berühmte Männer gehören, sind nur drei in der ganzen Kirche bekannte Männer Bischöfe von Konstantinopel gewesen, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus und Photius; allenfalls ist neben ihnen noch Eusebius von Nikomedien zu nennen, der Vertraute Konstantins des Großen, in späterer Zeit Lukaris. Und wie Gregor sein Amt in dieser Stadt kaum wirklich angetreten hat, so haben Johannes Chrysostomus und Photius es nicht bis zu ihrem Tode inne gehabt, während von den berühmten römischen Bischöfen keiner vorzeitig entfernt wurde; höchstens daß Gregor VII., vor Heinrich IV. fliehend, in Unteritalien gestorben ist. Aber in Konstantinopel war häufiger Wechsel und schnelle Verabschiedung der Patriarchen geradezu das Normale, s. § 23 5. Daß Konstantinopel von 330 bis nach dem Weltkriege Residenz war, es aber heute nicht mehr ist, hatte und hat seine Wirkungen auf die Stellung des Patriarchen. Einzelne politisch gewandte Inhaber dieser Würde hat es bis in die neueste Zeit gegeben wie

Meletios IV. (Metaxakis), durch Venizelos Erzbischof von Athen, ging bei Rückkehr des griechischen Königs 1920 nach Amerika, 1921—22 ökumenischer Patriarch, dann auf dem Athos, zuletzt Patriarch von Alexandria.

V. Schultze, Altchristl. Städte und Landschaften I. Konstantinopel 324—450, 1913 II. Kleinasien, 1922—26; Holl, Die kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter, ZThK 1901, auch in: Der Osten, 1927; Rohrbach, Die Patriarchen von Alexandria, Preuß. Jahrb. Bd. 69, 1892, S. 50—83, 207—35; L. K. Goetz, Das Kiewer Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands, 1904; Hildegard Schaeder, Moskau das dritte Rom, 1929; vgl. auch Stupperich, Kiew, Das zweite Jerusalem, Ztschr. f. slavische Philol. 1935, S. 332—354.

§ 20. Zur heutigen Lage der morgenländischen Christenheit

1. Einheit und Mannigfaltigkeit. Daß der Protestantismus die bunteste Vielgestaltigkeit aufweist, daran würden uns Protestanten, wenn wir selbst es uns nicht klar machen wollten, immer wieder die Katholiken erinnern, die das gern betonen. Aber auch der römische Katholizismus hat starke Unterschiede in sich, und die im morgenländischen sind kaum geringer, da er keine einheitliche Leitung hat, wie die römische Kirche sie im Papsttum besitzt, sondern in Landeskirchen zerfällt. Wir Abendländer pflegen vom morgenländischen Katholizismus am ehesten zwei Stücke zu kennen. Erstens ein Stück seiner Vergangenheit, die altchristliche griechische Theologie. Zweitens ein Stück neueren morgenländischen Christentums, nämlich die religiöse Gedanken- und Gefühlswelt der großen russischen Dichter. Aber wie weit liegen diese beiden Stücke auseinander! Einen wirklichen Zusammenhang zwischen Athanasius und Tolstoi oder zwischen Johannes von Damaskus und Dostojewski sieht doch nur derjenige, der die verwickelte Geschichte des morgenländisch-christlichen Wesens in fast zwei Jahrtausenden überblickt. Und es ist nicht nur der zeitliche Abstand groß, sondern es besteht daneben der Unterschied des Volkes und Landes. Das russische Christentum ist in vielem ganz anders als das griechische. Das der dazwischen wohnenden Völker aber, der Rumänen, Serben, Bulgaren ist wiederum sowohl vom russischen als auch vom griechischen als auch unter sich in wichtigen Dingen deutlich unterschieden. Von den Resten morgenländischen Nationalkirchentums außerhalb Europas ist dabei noch gar nicht die Rede gewesen. Christliche Syrer oder Abessinier stehen wiederum in vielem sowohl dem russischen als auch dem griechischen Wesen fern. Wie groß ist der Unterschied zwischen einem wissenschaftlich gebildeten Theologen einer der uns benachbarten Kirchen, der vielleicht, wie das viele getan haben, in Deutschland oder sonst im Abendland studiert hat, und manchem Priester jener asiatischen Kirchentrümmer, denen die Theologie wesentlich im Festhalten an einigen kaum verstandenen ehrwürdigen Formeln, der Beruf in der Übung ebenso unverstandener Bräuche aufgeht! Endlich unterscheiden sich auch die Sekten auf morgenländisch-christlichem Boden deutlich vom orthodoxen Kirchentum. Z. T. sind sie evangelisch beeinflußt, z. T. aber wirken bei ihnen Motive anderer, uns ganz fremder Art.

Soweit man aber Annäherung ans Abendland sucht, liegen die Dinge verwickelt. Rußland hat nie in nennenswertem Maß unmittelbar mit dem

Papst und seinen Unionsbestrebungen zu tun gehabt, nicht unter den Lateinern leiden müssen. So ist man dem Papste an sich fremd. Man kann sich für das römische Wesen interessieren, aber überwiegend war bei den Kirchenleuten hier die Abneigung gegen alles abendländische Wesen, auch gegen jede Annäherung an den Protestantismus; diese Stimmung wirkt unter den heutigen russischen Emigranten nach. In der Ukraine und ihrem Mittelpunkte Kiew gab es von Alters her Einflüsse abendländischer Theologie.

2. **Vergangenheit und Zukunft.** Der Wille, das Alte zu wahren, hat in der Geschichte des morgenländischen Christentums große Bedeutung gehabt. Die Kirche sucht das Gedächtnis nicht nur ihrer Anfänge, sondern auch ihrer weiteren Geschichte zu erhalten. Wie der römische Katholizismus die Heiligen ehrt, so der morgenländische; er hat in den Wandbildern seiner Kirchen vielleicht noch mehr Zusammenstellungen von bedeutenden Kirchenmännern (des heiligen Sabas, der in Jerusalem um 500 lebte, des Johannes von Damaskus u. a.), als der römische Katholizismus. Daß die Geschichte so fortlebt, bedeutet für die heutigen Menschen keineswegs nur eine Fessel, denn diese Geschichte ist reich, und wie manche griechische Kirchenväter unbefangen genug dachten, anzuerkennen, daß in edelsten heidnisch-griechischen Denkern der göttliche Logos gewaltet habe, so finden sich hier und da Bilder von Sokrates, Plato und Sophokles in morgenländisch-christlichen Kirchen neben denen der Frommen des Alten Bundes. Ehe die Griechen vor 100 Jahren sich von der Türkenherrschaft befreiten, war unter ihnen, auch durch Theologen wie Eugenios Bulgaris, der Sinn für das antike Griechentum wieder lebendig geworden, eine Art Renaissance erfolgt.

Soweit aber die Kirche streng am Alten festhalten will, gelingt das nur z. T. Schon die Kirche des Photius war anders als die des Ignatius von Antiochia, und die des Eugenios Bulgaris und des Platon von Moskau (s. § 24 1 und 5) wieder sehr viel anders als die des Photius. Seitdem sind in verhältnismäßig kurzer Zeit die Änderungen wieder tiefgreifend gewesen. Da sich im 19. Jh. alle die wiederauflebenden oder sich festigenden Nationalkirchen der Balkanhalbinsel von der Herrschaft des Patriarchen von Konstantinopel getrennt haben, hat das 19. Jh. der morgenländischen Kirche die stärksten Veränderungen ihrer Organisation gebracht, die seit Jahrhunderten erfolgt waren. Wenn neuerdings mehrfach geplant wurde, wieder ein Konzil aller orthodoxen Kirchen zu halten, so zeigt schon dieser Plan, wie sehr man die ganze Lage als verändert empfindet.

Und es ist kein Zweifel daran, daß im 20. Jh. der Geist der morgenländischen Kirchen sich ähnlich stark wandeln müssen wird, weil der Geist der morgenländisch-christlichen Völker sich seit dem 18. Jh., seit sie in engere Berührung mit dem Abendland kamen, stark gewandelt hat. Das zum großen Teile handeltreibende griechische Volk hatte von je her einen der Kirche gegenüber kritischen Sinn, darin den Italienern verwandt. Vertreter dieses Sinns in der Neuzeit waren Kaïris († 1853) auf Andros, ein ernster Rationalist, und Laskaratos († 1901) in Kephallonia, ein Satiriker. Gegen beide ist die Kirche vorgegangen. Im 19. Jh. haben in steigendem Maße auch bei anderen morgenländisch-christlichen Völkern westliche Einflüsse, französischer Geist

eingewirkt, wohl noch mehr aber einige Werke deutscher Religionskritiker. Soweit die Arbeiterschaft in Ost- und Südosteuropa heute sozialistisch ist, steht sie auch hier meist der Kirche gleichgültig oder ablehnend gegenüber. In den Ländern der Balkanhalbinsel, wo im Unterschied von Rußland Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen gegeben wird, ist er doch z. T. dem kirchlichen Einfluß entzogen. Viele Lehrer sind kirchenfeindlich.

Zeitweise erschien gerade die russische Kirche als die konservativste. Das russische Strafgesetzbuch bedrohte den Verbreiter von Ketzereien mit Verbannung nach Sibirien. Und in bewußtem Gegensatz zum westlichen Geist hatten im 19. Jh. nationale Romantiker wie Chomjakow Rechtgläubigkeit, Selbstherrschaft und Volkstum als zusammengehörig hingestellt. Und wenn nach der Revolution von 1905 und nach Auflösung der ersten Parlamente, die fortschrittlich gewesen waren, die dritte und vierte Duma konservativer wurden, so lag das namentlich auch an der großen Zahl von Priestern, die der vierten angehörten, der sog. Popenduma. Schließlich aber wurde der Zusammenstoß zwischen altem und neuem Geist in Rußland besonders heftig. Während des für das Land immer unglücklicheren Krieges dankte 1917 der Zar ab. Die liberale Regierung setzte zunächst den Krieg fort, aber bald wurde sie von den Bolschewisten gestürzt und diese begannen, während sie mit den Mittelmächten formell Frieden schlossen, in der Hoffnung auf eine Weltrevolution alsbald mit gründlichem Umsturz der bisherigen staatlichen, wirtschaftlichen, kirchlichen und Schulordnungen. Die Stellung der Kirche zum Sozialismus war geteilt; die höheren Geistlichen lehnten ihn meist ab, aber die Priesterseminare waren z. T. schon lange geradezu Nester revolutionärer Gesinnung gewesen; bereits Bakunin († 1876) warf den deutschen Studenten der Theologie vor, daß sie nie, wie doch die russischen, an Verschwörungen zur Befreiung des Volkes teilnähmen. Als der Bolschewismus kam, hat die orthodoxe Kirche ihm Widerstand geleistet, anfangs nicht überall. Zeitweise haben die Bolschewisten oder solche, die innerhalb der Kirche ihnen zuneigten, vielmehr ein der Revolution verbündetes Kirchenwesen zu schaffen gesucht („lebendige Kirche" usw.). Auch unter den vielen im Ausland lebenden Russen, die der orthodoxen Kirche angehören, bestehen starke Gegensätze.

Aber die Feindschaft des Bolschewismus gegen Kirche und Christentum wurde immer schroffer. Schien zunächst nur völlige Trennung von Kirche und Staat durchgeführt zu werden, so ging man bald weiter. Die Kirchengebäude wurden nach französischem Muster den religiösen Gemeinden vermietet, erst unentgeltlich, dann unerträglich teuer, die kirchlichen Kunstschätze, soweit das Edelmetall nicht eingeschmolzen ist, in Museen überführt. Religiöse Abzeichen und Heiligenbilder wurden nicht nur von und aus den amtlichen Gebäuden entfernt, sondern auch aus allen dem öffentlichen Verkehr dienenden Räumen wie Wirtschaften u. dgl., und soweit die Gesetze nicht schon geradezu kirchenfeindlich waren, hatte doch die Verwaltung noch einen weiten Spielraum für ein der Kirche unfreundliches Verhalten. Viele Kirchen sind zerstört worden, gerade auch besonders schöne und wichtige, ebenso die berühmtesten Klöster, oder sie verfallen oder werden für weltliche Zwecke benutzt; kommunistische Verbände suchen leidenschaftlich alle Religion auszurotten. Nach dem

Tode des Patriarchen Tichon ist die Veranstaltung eines Konzils zu einer Neuwahl nicht gestattet worden. Der Haß der neuen Machthaber gegen die Kirche hat viele Opfer gefordert. Es sollen 67 Bischöfe und gegen 19000 Priester getötet worden sein, oft auf die Beschuldigung politisch reaktionärer Gesinnung hin. Andere wurden in die Eiswüsten des Nordens oder nach Sibirien verschickt; die Zahl der dort oder in Konzentrationslagern Gestorbenen wird noch erheblich höher eingeschätzt. Soweit noch Priester leben, sind sie und die zu ihnen Haltenden vieler Quälerei ausgesetzt. Wenn seit 1929 gesetzlich Freiheit der religionsfeindlichen Propaganda gesichert wird, andererseits aber nur Freiheit des Bekennens (oder nach neuerem Entwurf Freiheit der Ausübung religiöser Kulte), so soll religiöse Werbetätigkeit eben verhindert werden, und zu ihr wird auch der Religionsunterricht gerechnet. Daß die Familie dem religionsfeindlichen Geist der Schule, der Jugendverbände und des öffentlichen Lebens entgegenwirkt, darauf ist wenig Aussicht, denn die Familie ist gelockert, z. T. zerstört. Der Sonntag ist abgeschafft, man hat eine 5-Tage-Woche. Der Staat kämpft gegen das Christentum auf alle Weise, und er hat Erfolg; mit der russischen Kirche ist die größte Nationalkirche innerhalb der ältesten Gruppe der Christenheit zerstört, überhaupt die größte christliche Volkskirche, die es je gegeben hat. Seit der Islam das Christentum im Orient und in Nordafrika überrannte, hat die Kirche keinen so starken Verlust mehr erlebt. Das gilt noch ganz abgesehen davon, wie tief die Wirkungen des Bolschewismus auf Spanien und andere Länder sein werden. Die Kirche in Rußland ist zerstört — daß das Christentum dort im Herzen und im Leben Vieler seine Macht behält, daran kann alle Gewalt irdischer Machthaber nichts ändern.

Bisweilen führten Druck und Verfolgung zu um so leidenschaftlicherer Erregung des religiösen Sinnes, zu gemeinsamem Glauben an Wunder in der Gegenwart (Aufleuchten der Kirchenkuppeln u. dgl.). Niemand kann voraussagen, wie eine Verbindung von oder eine Vermittlung zwischen Altem und ganz Neuem sich gestalten würde, welchen Einfluß nach einem Aufhören der Verfolgung aller Religion protestantischer Geist gewinnen wird und welchen die Kirchen gewinnen werden, die durch ihre bischöfliche Verfassung den morgenländischen nahe stehen, die anglikanische einerseits, die römisch-katholische andererseits.

Hat, auch noch abgesehen von Rußland, der konservative Geist schon bisher nicht ausschließlich über die morgenländische Kirche geherrscht, so wird er künftig erst recht nicht die Herrschaft behalten. Er kann es nicht, seitdem die morgenländischen Kirchen ihre Abgeschlossenheit gegen das Abendland mehr und mehr verlieren. In mehreren von ihnen wurden Ausschüsse eingesetzt, die über z. T. weitgehende kirchliche Reformen beraten haben oder noch beraten (Verkürzung der Liturgie, Priesterehe, Kalenderverbesserung). Von der stolzen Hoffnung morgenländischer Christen, die orthodoxe Kirche werde auf das Abendland wirken, die Orthodoxie werde eine Vermittlerrolle zwischen Katholizismus und Protestantismus spielen, wird vielleicht künftig, so fremd dem Abendländer dieser Gedanke auch zu sein pflegt, manches in Erfüllung gehen. Aber es wird eine Wechselwirkung sein, die so zwischen Osten

und Westen stattfindet, so wie abendländischer Katholizismus und Protestantismus längst in einer ihnen selbst oft unbewußten Wechselwirkung stehen.

3. **Tod und Leben.** Leben fordert ständige Anpassung an die sich verändernden Daseinsbedingungen. Tatsächlich ändern sich die Daseinsbedingungen für die morgenländischen Kirchen stark. Bei den Abendländern ist die Meinung verbreitet, das morgenländische Christentum sei unbeweglich. In der Tat ist ein Trieb, der uns als einer der Hauptbeweise für das Leben einer Kirche gilt, bei der morgenländischen Christenheit wenig entwickelt, der zur Ausbreitung, zur Mission und Propaganda. Daß die morgenländischen Kirchen unter der abendländischen Christenheit keine Propaganda entfaltet haben, mag teils ähnlich zu erklären sein wie daß der Protestantismus meist keine Propaganda in katholischen Gebieten entfaltet: man achtet in der anderen Kirche die immerhin verwandte Form des Christentums. Zum großen Teil wären die morgenländischen Kirchen auch, noch im letzten Jahrhundert, kaum in der Lage gewesen, Propaganda im Abendlande zu entfalten, dem ganzen Abstand der Zivilisation entsprechend und weil sie genug damit zu tun hatten, ihren Bestand zu erhalten oder sich nach Befreiung von türkischer Herrschaft neu zu gestalten. Besonders die Nationalkirchen Vorderasiens, die syrische, armenische usw., unter denen englisch-amerikanische Freikirchen eine Art Mission trieben, wären zu einer Gegenpropaganda gar nicht imstande gewesen. Amerikanische Kongregationalisten u. dgl. haben auch im griechischen Volke Anhänger gesucht, wenn auch ohne stärkeren zahlenmäßigen Erfolg; größer war dieser unter den Armeniern. Noch größere Scharen aus den alten Nationalkirchen schlossen sich in Vorderasien übrigens der russischen Kirche an, deren Propaganda in Syrien, Mesopotamien, Palästina vor dem Weltkriege rührig war, allerdings zum großen Teil nationale, politische Beweggründe hatte, auch soweit sie zunächst (so bei Besetzung des Patriarchats Antiochia) dem arabischen Element im Gegensatz zum griechischen zu helfen suchte. Auch daß man in Rußland die Union morgenländischer Christen mit Rom, wo man konnte, wieder rückgängig machte (s. § 18 5), erscheint als eine mehr nationale und politische Maßregel. Eine solche war es gleichfalls, wenn man unter Alexander III. (1881—95) viele Lutheraner namentlich aus den baltischen Gebieten in die orthodoxe Kirche hinein nötigte, an ähnliche Versuche aus der Zeit Nikolaus I. (1825 bis 55) wieder anknüpfend. Hier handelt es sich mehr um Polizeigewalt als um geistige Werbekraft des russischen Christentums. So hat denn auch die von der orthodoxen Kirche unter den Mohammedanern und Heiden des europäischen Rußlands betriebene Mission z. T. nur sehr oberflächliche Erfolge gehabt. Als nach den russischen Revolutionen Religionsfreiheit verkündet wurde, traten Hunderttausende zu ihrem früheren Bekenntnis zurück. Immerhin hat die russische Kirche überhaupt Mission getrieben, und in Sibirien auch mit größerem Erfolg. Aber aufs Ganze gesehen, waren Werbekraft und Ausbreitungskraft des morgenländischen Christentums seit Jahrhunderten viel geringer als die des abendländischen Katholizismus und des Protestantismus.

Starr erschien es auch, sofern es von seinem Kult durch lange Zeiten hindurch strenge jede Änderung abwehrte. An einem Kult, der den Frommen schon auf Erden einen Vorschmack himmlischer Seligkeit gewährt, der das

Göttliche nicht nur darstellt, sondern geradezu verkörpert, ändert man nicht. Daß das Zeremoniell, daß Äußerliches dort in einer mit dem Geiste Jesu unvereinbaren Weise hochgeschätzt wird, das zeigte sich nicht nur bei der kirchlichen Trennung zwischen Abendland und Morgenland, sondern bei vielen anderen Gelegenheiten, nicht nur bei Abessiniern und Kopten, sondern auch bei Völkern, die uns näher stehen. Die für Rußland wichtige Hundert-Kapitel-Synode zu Moskau (1551) erklärte, die schlimmste aller Ketzereien sei das Bartscheren. So ist es kein Wunder, daß es im 17. Jh. zu tiefgreifender Spaltung wegen solcher kultischer Einzelheiten kam, die uns als sehr unwichtig erscheinen. Und diese Geisteshaltung wirkt heute noch nach. Auch die morgenländisch-christliche Theologie hatte lange Zeit hindurch neue Bewegungen selten aufzuweisen, weil das Morgenland weder Renaissance noch Reformation erlebt und weil auch die Aufklärung nur auf einen Teil der morgenländisch-christlichen Völker gewirkt hat, und mehr auf die Vertreter anderer Berufe und Interessenkreise als gerade auf Theologen und Kirchenleute. Als Autorität für die Kirchenlehre gelten die ökumenischen Konzilien; seit dem 8. oder, nach anderer Zählung, seit dem 9. Jh. hat aber kein Konzil mehr stattgefunden, das die morgenländische Kirche als ökumenisch anerkennt; die im Abendlande seitdem gehaltenen läßt man nicht als solche gelten, und die morgenländische Kirche selbst hat seitdem auch keine mehr gehalten.

Aber mag das morgenländische Christentum starr erscheinen, es ist darum nicht tot. Das Innerste, von dem Theologie, Kult und Kirchenverfassung doch nur Äußerungen sind, ist die Frömmigkeit, und die wurzelt tief in einigen Völkern des Morgenlandes. Wie bei den Spaniern das katholische Christentum in der Zeit der Maurenherrschaft besonders innig erfaßt wurde, so ist das Christentum mit der Seele des russischen Volkes besonders eng verwachsen in der Zeit der Tatarenherrschaft; es hat unzählige Russen in der Not der Leibeigenschaft und anderem Elend getröstet, ebenso die Christen der südlicheren Länder unter türkischem Druck. Solche in Leid bewährte und vertiefte Frömmigkeit erweist sich in unseren Tagen wie zu altchristlicher Zeit in der Kraft zum Martyrium. Auch an Kleinem und Absonderlichem kann menschlicher Starrsinn festhalten, leidenschaftlich das Leben dafür opfern. Aber in unseren Tagen haben morgenländische Christen verschiedener Länder nicht für einzelne Bräuche, die dem abendländischen Christen unwichtig scheinen, sondern für das Christentum selbst ihr Leben eingesetzt und hingegeben, Armenier und kleinasiatische Griechen, die von den Türken getötet wurden, und Russen, die vor den Schergen des Bolschewismus standhaft blieben. Aus dem Blut der Märtyrer wird auch hier neues christliches Leben erstehen; vor solchem Martyrium sollen Christen aller Konfessionen Ehrfurcht haben. Wir wissen nicht, welche Wege die morgenländische Christenheit noch geführt werden wird; daß sie Kräfte des Lebens hat, das beweisen die tiefen religiösen Gedanken der großen russischen Dichter und die Leiden und Taten vieler schlichter morgenländischer Christen.

Die ältere Literatur über das morgenländische Kirchentum ist verzeichnet und zum Teil gewürdigt namentlich bei Kattenbusch (s. S. 8). Von den seit der Symbolik von Loofs (s. S. 8) erschienenen Arbeiten seien hier genannt: Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902; v. d. Goltz, Reisebilder aus dem griechisch-türkischen Orient, 1902; Kyriakos, Geschichte der oriental. Kirchen 1453—1898,

übers. von Rausch, 1902; Kattenbusch, Orientalische Kirche, in RE [3] Bd. 14, 1904; Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übersetzt von Pessic ([2] 1905); L. K. Goetz, Kirchenrechtliche u. kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands, 1905; ders., Staat u. Kirche in Altrußland, 1908; Palmieri, la chiesa russa, 1908; Bonwetsch, griechisch-orthodoxes Christentum u. Kirche in Mittelalter u. Neuzeit (in: die Kultur der Gegenwart 1 IV 1, [2] 1909); Lübeck, Die christl. Kirchen des Orients, 1911; Holl, Der Osten, 1927; Fritzler, Kirche u. Frömmigkeit im heutigen Rußland (ChrW 1913 u. 1914); Baumstark, Sprache, Nation und Kirche im christlichen Orient (Histor.-polit. Blätter Bd. 156, 1915); Neurath, Die konfessionelle Struktur Osteuropas und des näheren Orients (Archiv f. Sozialwissenschaft Bd. 39, 1915, S. 482—524); Mulert, Christentum und Kirche in Rußland und dem Orient, 1917; Zankow, Die Verfassung der bulgar. Kirche, 1918; ders., Die Verwaltung der bulgar. Kirche, 1920; ders., Das orthodoxe Christentum des Ostens, 1928; Fortescue, orthodox eastern church, [3] 1920; Hudal, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche, 1922; Bonwetsch, Kirchengeschichte Rußlands, 1923; Kramař, Die russische Krisis, 1925. Die Ostkirche, Sonderheft der Vierteljahrsschrift Una sancta, 1927; Hans Koch, Das kirchliche Ostproblem 1931; Lieb, Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie, 1929; Heiler, Urkirche und Ostkirche, 1937, Berdiaew, Die russische religiöse Idee, in: Kairos, 1926, S. 385—466.

Viele wertvolle Berichte in Zeitschriften und Sammelwerken wie dem oriens christianus (Leipzig), den échos d'orient (Paris), der revue de l'orient chrétien (die gleichfalls in Paris erscheint) und den vom pontificium institutum orientalium studiorum (Rom), herausgegebenen orientalia christiana, von Strothmann in den ThBl seit 1929, von Hans Koch in der Zeitschrift Osteuropa 1935, H. 3, 1936, H. 2. Spezialliteratur wird im folgenden noch angegeben. Zu § 20 2: Haase, Russ. Kirche und Sozialismus, 1922; la législation soviétique contre la religion (in orientalia christiana V. 1, 1925); McCullagh, Die Verfolgung des Christentums durch die Bolschewiki, 1926; Siegmund-Schultze, Christenverfolgung in Sowjetrußland, 1930; Ziegler, Die russische Gottlosenbewegung, 1932; Pörzgen, Ein Land ohne Gott, 1936; Iljin, Welt vor dem Abgrund, 1931; Das Notbuch der russ. Christenheit, [2]1930. Zu 3: Lübeck, Die russischen Missionen, 1922. Lit. über Rußland s. auch § 22, 8.

5. Kapitel

Die orthodoxe morgenländische Kirche

§ 21. Der Kult

1. Die Stellung des Kults. Die Verfassung ist in der morgenländischen Kirche nicht so fest ausgebildet und nicht von solcher dogmatischer Bedeutung wie in der römisch-katholischen, und das Dogma tritt, obwohl die morgenländische Kirche sich stolz die orthodoxe nennt, in ihr nicht so hervor wie im Protestantismus. Mag im neueren Protestantismus die Geltung vieler überlieferter Lehren immer umstrittener sein, der Wert der Lehre bei uns geht eben daraus hervor, daß um nichts so heftig gestritten wird. Wenn eine protestantische Kirche in Gefahr ist, auseinanderzufallen, dann meist nicht so sehr wegen Streites um Verfassung und Kult, als wegen dogmatischer oder ethischer Gegensätze. Gegenstand des Streits ist das Dogma dagegen in der morgenländischen Kirche bisher viel seltener gewesen; es ist aber auch nicht etwa jedem vertraut, sondern es ist eine den Meisten unverständliche heilige Formel, der fromme Denker andächtig nachsinnen. Dagegen ist die Macht der kirchlichen Sitte bei den morgenländischen Christen zweifellos. Gewiß werden die kultischen Bräuche oft nur äußerlich, gleichgiltig, widerwillig

mitgemacht und die Priester oft gering geachtet; Frömmigkeit ist wie überall so auch in der morgenländischen Kirche nicht jedermanns Ding; aber das morgenländische Christentum ist in stärkerem Maße kultische Religion als die anderen Formen des Christentums.

2. Das Kirchengebäude. Die abendländischen Kirchen sind ursprünglich als Basiliken gestaltet, und die Anlage dieser oft mehrschiffigen langen Halle wirkt in vielen unserer Kirchbauten nach. Grundform des morgenländischen Kirchbaus ist nicht etwa allgemein im Gegensatz hierzu der Rundbau, wie das oft behauptet wird, sondern es sind nicht nur die serbischen und rumänischen Kirchen vorwiegend Langbauten, deren Grundform ein Kreuz ist. Soweit aber, besonders auf griechischem und russischem Boden, die Grundform ein Rundbau ist, wurde doch der Kreis oft zum Achteck oder Quadrat. Darüber wölbt sich eine Kuppel, meist eine große und ein paar kleine, vergoldet oder sonst bunt. Im byzantinischen Gebiet hat man meist eine flache Kuppel mit vier kleineren, in Rußland eine große in Zwiebelform mit fünf kleineren entsprechend gestalteten. In Rumänien und Serbien sind die Kuppeln meist der Abschluß von Türmen. Hier wie überall gibt es neben prachtvollen Kathedralen kleine, ärmliche Kirchen, auf Dörfern oft aus Holz oder sonstigem billigem Stoff gebaut. An das Quadrat, Achteck, oder nach Osten gerichtete Kreuz, das den Grundriß bildet, schließt sich im Westen eine Vorhalle an, in der man Kerzen kauft, um sie vor den Heiligenbildern anzuzünden; hier steht bisweilen auch das Taufbecken. Der Hauptraum unterscheidet sich von dem in unseren Kirchen vor allem dadurch, daß Bänke meist fehlen oder doch nur an den Wänden angebracht sind; der größte Teil der Gemeinde steht, soweit man nicht kniet. Der Vorhalle gegenüber befindet sich eine um eine oder zwei Stufen erhöhte Plattform; hier hat der Sängerchor seinen Platz, wenn er nicht auf einer (oft unsichtbaren) Empore untergebracht ist. Nach rückwärts abgeschlossen ist dieser erhöhte Platz durch eine Wand mit drei Türen, die Bilderwand oder, wie man vielmehr sagt, den Bilderstand, eikonóstasis, Ikonostas. Außer den Bildern Jesu und der Maria, die rechts und links von der Mitteltür dieser Bilderwand zu hängen pflegen (Jesus Christus als der Pantokrator, der Allmächtige, wird meist auch in Wandmalereien der Decke, im Kuppelgewölbe dargestellt), findet sich an ihr etwa das Bild Johannes des Täufers und des Schutzheiligen der Kirche; bisweilen ist sie von mehreren Reihen von Bildern bedeckt. Oft gleicht sie dem Lettner unserer alten Kirchen, ist von Holz, sie kann aber auch gemauert sein. Drei Türen hat die Bilderwand wie die Bühnenwand des antiken Theaters; man gelangt so in einen Raum, der in drei Teile gegliedert (oder durch Wände in 3 Räume zerlegt) ist. Der südliche heißt diakonikón, die Sakristei, der nördliche próthesis (wie auch der darin befindliche Tisch), der mittlere ist das Allerheiligste; hier steht der Altar, steinern. Die meisten morgenländischen Kirchen haben nur einen. Er ist meist eine Platte auf einem oder 4 Füßen. Reliquien werden nicht in den Altar eingelassen, wie in der römisch-katholischen Kirche, sondern in eine Ecke des Antimension eingenäht, einer Altardecke. Auf dem Altar befindet sich ein liegendes Kreuz, ein Sakramentshäuschen und das Evangelienbuch. Bei geschlossener Tür ist der Gemeinde dieses Allerheiligste unsichtbar. Von

dem uns gewohnten Gerät der Kirche fehlt hier vor allem oft die Kanzel — es wird bisher weniger als bei uns gepredigt, und wenn es geschieht, steht der Prediger oft dabei vor der Altartür — und die Orgel, s. 4. Außerhalb der Gottesdienstzeit sind die Kirchen meist nicht geöffnet.

In manchen Gegenden der Balkanhalbinsel findet man über weite Landstrecken hin überhaupt keine Kirchen. Die Türken erschwerten den Bau. Priester gab es trotzdem hier von jeher. Sie konnten auf einem Stein als Altar ihre Messe halten, wenn sie ein Antimension hatten. Seit der Befreiung von türkischer Herrschaft baute man mehr Kirchen.

3. Die Meßfeier. Auch nur diese regelmäßige Feier bis ins einzelne hinein zu beschreiben ist hier nicht möglich, weil sie umfänglich und verwickelt ist. Hat die älteste Christenheit wohl den Wortgottesdienst am Morgen und eine Feier des heiligen Mahles am Abend gehabt und sind beide dann auf den Vormittag zusammengelegt worden, so gilt das auch für die morgenländische Kirche; hier und da hat sich eine Vesper am Samstag abend neben der Hauptfeier am Sonntag vormittag erhalten (der kirchliche Tag beginnt mit Sonnenuntergang oder abends 6 Uhr; also gehört solche Abendfeier zum nächsten Tage). Die heute vorherrschenden Liturgien tragen die Namen des Chrysostomus und Basilius, sind aber in ihrer jetzigen Form jünger. Im Kult findet man die in der alttestamentlichen Geschichte sich vollziehende Vorbereitung des Heils und danach vor allem die Verwirklichung des Heils in Jesu Leben, Lehren, Leiden und Auferstehen dargestellt. Nur sagt „darstellen" zu wenig. Wenn die römisch-katholische Kirche in ihrem Meßopfer eine reale Repräsentation, man darf sagen: eine Wiederholung des Opfers von Golgatha zu haben beansprucht, so ist der morgenländisch-christliche Kult eine Vorführung der ganzen heiligen Geschichte, die wir dabei unmittelbar erleben sollen. Auch der Vergleich mit einer dramatischen Vorführung reicht nicht aus, da nach morgenländischem Empfinden in dem heiligen Drama des Kults sich das Himmlische wirklich auf die Erde herabsenkt. Ginge das Himmlische nicht ins Irdische, Dingliche, Stoffliche ein, so würde man fürchten, die ganze Erlösung wäre etwas Unwirkliches, nur Gedachtes. Und die Gemeinde nimmt am Kult oft mit inbrünstiger Andacht teil; namentlich beim Empfang der Eucharistie werden oft Tränen der Rührung vergossen. Daß der überweltliche Gott in seiner Menschenfreundlichkeit sich einmal zu uns herabgelassen hat, das erfüllt die Herzen mit tiefer Dankbarkeit. Dank bildet einen Hauptinhalt der morgenländisch-christlichen religiösen Dichtung. An sich gilt Gott als der Erhabene. Zwischen ihm und uns stehen die Engel und Heiligen. Man darf ihm nur in tiefer Demut nahen und man macht die kirchlichen Bräuche mit wie das Zeremoniell eines Hofes. Wiederum wird durch die Festigkeit der kirchlichen Formen der Eindruck von etwas Erhabenem, Himmlischem bewirkt, und dadurch, daß sich der Kult z. T. hinter der Bilderwand abspielt, der Eindruck von etwas Geheimnisvollem, sich Offenbarendem. So ist der morgenländische Kult nicht in erster Linie Erbauungs- und Bekenntnisversammlung der Gemeinde wie der protestantische, auch nicht in erster Linie ein auf Gott gerichtetes priesterlich-mittlerisches Tun wie der römisch-katholische, sondern versinnlichende Darstellung des Göttlichen, heiliges Drama. Aber zum Drama gehören

Zuschauer. Man kann also, so gewiß morgenländisch-christlicher Kult nicht ohne Priester denkbar ist, doch andrerseits nicht sagen, daß er sich ohne Zuschauer vollziehen könnte, während das vom römisch-katholischen allerdings gilt.

Die regelmäßige Meß- und Herrenmahlsfeier beginnt mit langen Bittgebeten. Soweit die Priester — eigentlich sollen es stets zwei sein, Priester und Diakon — nicht sichtbar sind, weil sie hinter der Bilderwand die vorgeschriebenen Zeremonien vollziehen, wird die Zeit ausgefüllt mit Gesängen des Chors. Priester und Diakon bereiten in der Prothesis das heilige Mahl vor. Man verwendet zum heiligen Mahl wirkliches Brot, das in bestimmter Form gebacken ist, in Stücke zerteilt und auf den Teller, Diskos, gelegt wird. Im zweiten Teil der Feier, der in alter Zeit Katechumenenmesse war und auf Jesu Lehrwirksamkeit gedeutet wird, erfolgt der „kleine Einzug"; Priester und Diakon gehen mit dem Evangelienbuch um den Altar und bis in die Mitte der Kirche; es folgen Schriftverlesungen, Gebete, Gesänge; endlich beginnt der dritte Teil mit dem „großen Einzug", bei dem die Priester Diskos und Kelch heraustragen und dann wieder zum Altar bringen. An diesem wird mit einer Liturgie, die in einigen Stücken mit der abendländisch-katholischen und lutherischen übereinstimmt, die Eucharistie gefeiert: Anrufung des hl. Geistes, daß er Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandle, Darbringung des Opfers und Kommunion. Und zwar werden Brotstücke in einen gefüllten Kelch gelegt, von Priester und Diakon genossen, und soweit Kommunikanten da sind, werden sie diesen auf einem Löffel gereicht. Auch Kinder erhalten die Kommunion. Von dem Brot, das zur Verwendung kommt, wird jedesmal nur ein Teil konsekriert; die übrigen Stücke, Eulogien, werden teils von denen genossen, die nicht an der Kommunion teilnahmen, teils den Kirchgängern mit nach Hause gegeben und genießen gleichfalls hohes Ansehen.

Noch ohne Predigt dauert dieser Meßgottesdienst bei normalem Vollzug fast zwei Stunden; neuerdings strebt man, ihn zu verkürzen. Meist bemüht man sich, ihn möglichst prächtig zu gestalten; die Gemeinde soll empfinden: „wie heilig ist diese Stätte; hier ist nichts andres denn Gottes Haus". Und wenn in manchen Dorfkirchen das Ganze uns vielmehr einen dürftigen Eindruck macht, so darf man nicht vergessen, daß die Häuslichkeit der morgenländisch-christlichen Bauern und Hirten noch viel armseliger zu sein pflegt; so kann die Kirche ihnen immer noch als eine Stätte festlichen Glanzes erscheinen.

Der Meßgottesdienst wird (im Unterschied von der römischen Kirche) nur einmal am Tage gehalten, und findet nicht täglich statt; die Priester haben abgesehen von Gedenkfeiern und Nebengottesdiensten (wie der oft am Freitag nachmittag gehaltenen Marienandacht) und der Fastenzeit vor Ostern meist nur Sonn- und Feiertags ihren Dienst in der Kirche.

4. **Horendienst, Ausgestaltung und Ausdeutung des Kults.** Der in Klöstern von alters her übliche regelmäßige Gebetsdienst wird heute nicht mehr nach je drei Stunden gehalten, sondern es werden die acht Gebetszeiten meist auf drei zusammengelegt (früh, vormittags und abends). Auch in manchen gewöhnlichen Kirchen findet Sonntags solch dreimaliger Gebetsdienst statt; meist aber bleibt hier der Horendienst den hohen Festzeiten vorbehalten;

namentlich die reiche Ausgestaltung der Passions- und Osterfeier ist bekannt. Am Karfreitag ist Christus in der Kirche begraben d. h. ein Bild Christi auf den Altar gelegt worden. Dann ertönt keine Glocke mehr. In der Osternacht aber zieht die Gemeinde in großer Prozession umher, um Schlag 12 vor der Kirchtür zu sein. Da tritt ihr der Priester vom Altar her in leuchtendem Gewande entgegen und ruft ihr zu: Christ ist erstanden. Der Chor fällt jubelnd ein und es folgen Wechselgesänge; auf das Wort des Chors: „Christ ist erstanden" antwortet die Gemeinde: „Er ist wahrhaftig auferstanden." Wenn die Gemeinde in der Kirche geblieben ist, leuchten doch um Mitternacht bei den Worten „Christ ist erstanden" alle Kerzen auf und alle Glocken läuten.

Zur Ausschmückung des morgenländischen Kults, auch der Feier der andern Sakramente und der zahlreichen den Sakramenten ähnlichen Weihehandlungen (s. 5.) gehört die Pflege kirchlicher Musik. Die Orgel fehlt; man sucht dafür namentlich in den großen Kirchen um so mehr in der Schulung des Chors zu leisten; in der Tat können manche morgenländische Kirchenchöre sich neben den besten abendländischen hören lassen. Von dem früheren Brauch, daß nur Männer dem Chor angehörten, ist man neuerdings bisweilen abgegangen. Einige Melodien russischer Kirchenkomponisten sind auch bei uns bekannt, wie Bortniansky's († 1825) Ich bete an die Macht der Liebe. Hier und da wird in kleinen Gemeinden, wo man keinen Chor haben kann, angestrebt, die ganze Gemeinde als solchen mitwirken zu lassen. Und wenn bisher Orgeln fehlen, weil die Verwendung von Instrumentalmusik im Kult den morgenländisch-christlichen Überlieferungen widerstreitet, so wird man doch über Zwischenstufen hinweg (Gebrauch eines Harmoniums für Chorübungen in der Kirche) hier und da zur Einführung von Orgeln zu kommen suchen. In großen Kirchen pflegt man auch kunstvolle Beleuchtungseffekte; hier steht auch in Buntheit und Pracht der Priestergewänder die morgenländische Kirche der römischen mindestens nicht nach.

Daß die Einzelheiten des Kults, namentlich die Liturgie, aber auch Kirchenbau und Priestertracht auf himmlische Dinge gedeutet, allegorisch erörtert werden, ist seit alten Zeiten, namentlich seit Pseudo-Dionysius vom Areopag (um 500) unter dem Titel mystischer oder mystagogischer Theologie ein wichtiges Stück der theologischen Tradition; sie ist nur die andere Seite davon, daß man im Kult das Himmlische andächtig erschauernd erlebt. All dies Vergängliche ist dem morgenländischen Christen ein Gleichnis, und als Gleichnis des Himmels, als Vorschmack der Seligkeit von höchstem Wert. Und wie der Kult dogmatisch ausgedeutet wird, kann wiederum eine kultische Abweichung durch eine dogmatische veranschaulicht, ihr fast gleichgesetzt und als schlimm empfunden werden.

5. Die feierlichen Handlungen außer der Messe. Aus der Fülle der kirchlichen Weihehandlungen, die neben der Messe, der eucharistischen Feier stehen, werden die außer ihr zu den Sakramenten gezählten z. T. mehr nur durch diese dogmatische Theorie herausgehoben, nicht durch ihre wirkliche Bedeutung im Volksleben. Die ist bei einigen nicht zu den Sakramenten gezählten Handlungen wie dem Begräbnis oder auch der (am 6. Jan. gefeierten)

Wasserweihe sicher nicht geringer als etwa bei der als Sakrament geltenden Krankenölung. Die Taufe, wie bei uns normalerweise Kindertaufe, wird durch dreimaliges Untertauchen des ganzen Körpers nach vorausgegangener Salbung vollzogen; es folgt dem Untertauchen eine zweite Salbung, die mit dem sorgfältig zubereiteten heiligen Öl, dem mýrŏn; sie gilt als Ersatz der in apostolischer Zeit üblichen Handauflegung. Die Gebetsölung (euchélaion) ist (im Unterschied von der römischen letzten Ölung) eine Salbung von Kranken zur Heilung ihrer leiblichen und geistlichen Not; hoffnungslos Kranken soll sie nicht gegeben werden.

6. Kultussprache und kultische Bücher. In der morgenländischen Kirche hat das Griechische nicht ebenso die Herrschaft gewonnen wie in der abendländischen das Lateinische. Der Gottesdienst findet im allgemeinen in der Sprache des Landes statt, aber meist doch nicht in der heutigen Volkssprache, sondern in einer älteren Form dieser Sprache. Im Gebiet des Patriarchats Konstantinopel und im Königreich Griechenland wird er griechisch gehalten (d. h. in altkirchlichem Griechisch), bei den Rumänen rumänisch (hier jedoch in der heutigen Sprache), bei den Bulgaren bulgarisch, in neuen Kirchen wie der albanischen in der heutigen Volkssprache, bei den Russen und Serben aber altslawisch (kirchenslawisch), d. h. in einer altertümlicher Form des Slawischen, aus der die heutigen slawischen Sprachen sich entwickelt haben; so ist der Text des Kultus manchen heutigen Angehörigen dieser Völker auch kaum verständlicher, als unseren Gemeinden eine Vorlesung aus dem Nibelungenlied oder noch älteren deutschen Dichtungen wäre, wenn auch natürlich die ständige Wiederholung dem Aufmerksamen das Verständnis erleichtert. (Wenn bisweilen für „Kirchenslawisch" „Slowenisch" oder „Slawonisch" gesagt wird, so hat das mit dem Dialekt der Slowenen nichts zu tun; er ist dem Kirchenslawischen nicht ähnlicher als die anderen heutigen slawischen Sprachen). Doch wird der alte Text oft den Landessprachen mindestens angenähert.

Die kultischen Bücher sind namentlich 1. Sammlungen derjenigen biblischen Abschnitte, die im Kult verlesen zu werden pflegen (vergleichbar unseren Perikopenbüchern): der Psalter, das Evangelienbuch und „der Apostel" (d. h. die NTlichen Briefe und die Apostelgeschichte); die Psalmen und die genannten Schriften des NT kommen im Laufe des Kirchenjahrs im Kult vollständig zur Verlesung; 2. Sammlungen liturgischer Formulare (entsprechend unseren Agenden), so namentlich das Euchologion, das die Texte für die Messe und die verschiedenen Weihehandlungen, und das Horologion, das die für das Stundengebet enthält; die menaia (Monatsbücher) enthalten liturgische Texte für die Feier der Heiligen jedes Tags (bisweilen auch Lebensläufe oder Martyrologien der Heiligen); 3. Festkalender, die nur angeben, welcher Heiligen an den einzelnen Tagen zu gedenken ist, wann zu fasten ist usw., wie das Typikon. Daneben gibt es kirchenmusikalische Bücher, Sammlungen von Predigten zum Vorlesen u. dgl. Das bei uns neben der Bibel populärste kirchliche Buch, das Gesangbuch, oder ein dem common prayer book entsprechendes auch in den Gemeinden verbreitetes Gebetbuch kennt die morgenländische Kirche nicht, obwohl es natürlich Gebetbücher gibt. An religiöser Dichtung ist man nicht arm. Der bedeutendste Hymnendichter ist Romanos (6. Jh.).

Zu 3 bis 6: „Die göttlichen Liturgien unserer hl. Väter Basilius, Chrysostomus" usw. und andere liturgische Texte gab (slawisch u. deutsch) Maltzew 1890ff. heraus; Die Ostkirche betet Hymnen der byz. Kirche, übertr. v. Kirchhoff, 1936.

7. Kirchenjahr und Kalender. Die Woche beginnt mit dem Montag und heißt nach dem folgenden Sonntag. Die orthodoxe morgenländische Kirche hat vier Fastenzeiten; sie stehen in Verbindung mit Festen. Die vor Ostern ist wie im abendländischen Katholizismus 40tägig, setzt aber früher ein, weil im Westen während dieser Zeit nur Sonntags weniger streng gefastet wird, im Osten aber auch Samstags. Daneben steht das Apostelfasten (nach dem Sonntag nach Pfingsten bis zum Peter- und Paulstag, 29. Juni), das Marienfasten (vom 1. bis zum 15. August, dem Tage der koimesis Marias, im Abendlande Mariä Himmelfahrt) und eine Fastenzeit vor Weihnachten, vom 15. November an. Als höchstes Fest gilt Ostern; daneben haben Weihnachten und Pfingsten eine ähnlich hohe Bedeutung wie bei uns. Der Sonntag nach Pfingsten ist Allerheiligenfest; einen Trinitatissonntag hat die morgenländische Kirche nicht. Die Sonntage der folgenden Zeit bis zum Feste der Kreuzeserhöhung, das am Sonntag vor dem 14. Sept. gefeiert wird, heißen Matthäussonntage (nach den da verlesenen Evangelienstücken), die folgenden bis Weihnachten Lukassonntage. Die einzelnen Sonntage des ganzen Kirchenjahres werden oft nach ihrem Evangelium bezeichnet: Sonntag des Pharisäers und Zöllners, des verlorenen Sohnes. Die Zeit vor Weihnachten heißt nicht wie bei uns Adventszeit; so gilt auch nicht ein Sonntag dieser Zeit als Anfang des Kirchenjahrs. Der 6. Januar heißt Fest der Erscheinung Gottes; ursprünglich war er Fest der Geburt und der Taufe Christi; an ihm wird die Wasserweihe vollzogen. Von sonstigen Feiertagen seien genannt der Tag der Darstellung Jesu im Tempel (2. Febr.), das Fest der Orthodoxie (am 1. Sonntag der großen Fastenzeit, der bei uns Invocavit heißt), zum Gedächtnis der Beendigung des Bilderstreits, Mariä Geburt (8. Sept.) und weitere Marienfeste. Dem Gedächtnis der Toten ist nicht wie in der römisch-katholischen Kirche der 2. Nov. gewidmet, der bei den Morgenländern ebensowenig Allerseelentag heißt, wie der 1. Nov. Allerheiligen, sondern der Sonnabend vor Pfingsten und der vor dem „Sonntag der Fleischentsagung", d. h. vor Sexagesima.

Welche kirchlichen Feste zugleich durch Staatsgesetz als Tage bürgerlicher Arbeitsruhe gelten, ist auch in der morgenländischen Kirche z. T. länderweise verschieden. Soweit man überhaupt dem bürgerlichen Jahr ein Kirchenjahr gegenüberstellt, bezeichnet man als seinen Beginn entweder den sog. Zöllnersonntag (es ist der Sonntag vor Septuagesima) oder den 1. Sept., der als Tag der Weltschöpfung gilt und lange als Anfang des vom kirchlichen noch nicht unterschiedenen bürgerlichen Jahres galt. Die Jahre hat man auf morgenländisch-christlichem Boden lange nicht wie im Abendlande (nach Dionysius Exiguus in Rom um 500) als Jahre seit Christi Geburt gezählt, sondern als Jahre seit Erschaffung der Welt (wonach mit dem 1. Sept. 1937 das Jahr 7446 beginnt; man rechnete, daß von der Weltschöpfung bis zu Christus 5509 Jahre vergangen seien). In Rußland hat Peter der Große die abendländische Zählung durchgesetzt, aber noch nicht an Stelle des julianischen Kalenders den gregoriani-

schen eingeführt; wenn die morgenländische Christenheit jenen festhielt, so bedeutete dies, daß sie (zuletzt) um 13 Tage zurück war; wenn sie 1. Januar hatte, war bei uns bereits der 14. Januar. In neuester Zeit aber nahm man (abgesehen von Jugoslavien und Bulgarien) die abendländische Datierung an, allerdings nicht ohne Widerstand namentlich beim kirchlich gesinnten Landvolk, der teils religiöse Gründe hatte.

Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche, in: Der Osten, 1927; Dalton, East christian art, 1925.

§ 22. Frömmigkeit und Sittlichkeit

1. **Die sittlichen Forderungen des Christentums.** Die alttestamentlichen 10 Gebote, auch in der morgenländischen Kirche oft als Inbegriff unserer religiösen und sittlichen Pflichten dargestellt, werden anders gezählt, als bei den römischen Katholiken und bei den Lutheranern; das Bilderverbot gilt als 2. Gebot. So erhöhen sich die Nummern der folgenden um je 1 und was bei Luther als 9. und 10. auseinandergelegt ist, erscheint als zehntes. Natürlich bezieht man das Bilderverbot nur auf den heidnischen Bilderdienst, nicht auf die gerade in der morgenländischen Christenheit wichtige „rechtgläubige" Bilderverehrung. In Katechismen sind der sittlichen Unterweisung neben den 10 Geboten die Seligpreisungen der Bergpredigt und das Vaterunser zugrunde gelegt; hier kommen oft urchristliche Gedanken und der Wille, Jesus nachzufolgen, so zur Geltung, daß manche Stücke morgenländischer Katechismen auch bei uns gebraucht werden könnten; bisweilen sind die Verfasser auch wirklich von religiöser und theologischer Literatur des Westens beeinflußt. Die Pflicht zur Selbstverleugnung wird von manchen morgenländischen Christen unmittelbarer, rücksichtsloser erfaßt, als es bei uns zu geschehen pflegt; Tolstoi ist nicht der einzige, der Stimmungen wie die seines Romans „Auferstehung" in die Tat umzusetzen suchte. Allerdings liegt in der Empfindsamkeit des Russen, in seiner Neigung zu starken Kontrasten der Stimmung die Gefahr, daß den Vorsätzen die Taten wenig entsprechen. Immerhin sind bei den Russen Selbsterkenntnis und Selbstkritik oft scharf; von Tugendstolz ist dann keine Rede mehr, während der Grieche öfter zum Rationalismus und zur Selbstzufriedenheit neigt. Pharisäische Überhebung über die von der Gesellschaft Geächteten wird in Rußland besonders kräftig abgelehnt; die Einsicht in die soziale Bedingtheit des Verbrechens ist durch große Dichter vertieft worden. Der Verbrecher gilt hier als der Unglückliche. Die Demut der abendländischen Christen ist mehr nur Demut vor Gott, die der morgenländischen zugleich Demut vor allen Menschen, auch den sonst Mißachteten. Starkes Mitleid ist überhaupt eine der bezeichnendsten Äußerungen morgenländischer Frömmigkeit.

Auch wo keine heldenhaften Leistungen und keine Verinnerlichung der Religion vorliegen, finden wir bei den morgenländisch-christlichen Völkern oft eine ernste Lebensführung unter dem Schutz gesunder Verhältnisse und ererbter Sitte. So wie unseren Bauern und Handwerkern zwar gewisse Standesuntugenden nicht fehlen, im ganzen aber das Familienleben hier gesund zu sein pflegt, grobe Verbrechen selten vorkommen, so gilt vom Bauern in Ruß-

land und den Balkanländern, daß trotz einiger sittlicher Schwächen — Trunk, untergeordnete Stellung der Frauen — im ganzen das sittliche Leben seine Gesundheit hat.

2. **Die Buße.** Wer die Gebote des Christentums, seien es sittliche Ordnungen oder kultische Vorschriften, ernstlich verletzt hat, soll beichten. — Die Buße (metánoia) oder Beichte gilt als Sakrament. Die altkirchliche Buße war eine wegen schwerster Vergehen erfolgende zeitweilige Ausschließung von den Gemeindefeiern; verbreitet war die Sitte, diese Ausschließung nicht mit einem Male, sondern stufenweise rückgängig zu machen. Diese Bußpraxis ist im Osten nicht, wie man früher meinte, schon vom 4. Jh. an allgemein abgekommen. Aber für die Menge derjenigen Vergehen, die man weder als so leicht ansah, daß man meinen durfte, Gott werde sie einfach auf unser Gebet hin täglich verzeihen, noch als schwerste mit jenem Ausschluß vom Gottesdienst und vom Sakramentsempfang bestrafen konnte, hat sich allmählich unter dem Einfluß des Mönchtums auch bei den in der „Welt" lebenden Christen (und zwar in der westlichen wie in der östlichen Christenheit) der Brauch herausgebildet, sie einem solchen Mitchristen zu bekennen, dem man die Vollmacht zutraute, die göttliche Vergebung zuzusprechen (für die Mönche war es seit Basilius dem Großen Pflicht, einander regelmäßig ihre Sünden zu bekennen). Im Unterschied vom Abendland haben bei der morgenländischen Christenheit namentlich Mönche diese Vertrauensstellung erlangt neben den Bischöfen (ursprünglich galten diese als die Inhaber der Schlüsselgewalt; natürlich ist sie aber meist Priestern übertragen worden). Ja vom Ende des Bilderstreits an, in dem das Mönchtum gesiegt hatte, bis gegen 1300 waren in der morgenländischen Kirche Mönche die alleinigen Inhaber der Binde- und Lösegewalt, oft allerdings von der Kirche ausdrücklich damit beauftragte und zu Priestern geweihte Mönche. Diese Gewalt ging in der orthodoxen Kirche auf die Priester über, als seit der Union von 1274 mit der Zählung von sieben Sakramenten die Geltung der Buße als eines Sakraments sich durchsetzte. Aber noch heute sind Mönche dort als Beichtväter beliebt und es haben wohl nicht alle Mönche, die Beichte hören, die Priesterweihe empfangen, sind nicht sämtlich hieromonachoi. Wenn ein russischer Mönch im Rufe besonderer Heiligkeit steht und als Starez, Seelenführer, viel begehrt war, so war das eine Ehre für das ganze Kloster.

Beichte und Kommunion sind auch in der morgenländischen Kirche in dem Sinne verbunden, daß auf die Beichte Kommunion zu folgen pflegt und, wer irgend schwer gesündigt hat, nicht zur Kommunion gehen soll ohne gebeichtet und Absolution empfangen zu haben. Die Lossprechung erfolgt bei den Griechen in der Form einer Bitte an Gott, bei den Russen spricht der Priester dem Beichtenden die Vergebung zu. Er legt dem Beichtenden Bußwerke auf, die nach der Lossprechung zu verrichten sind, Gebete, Almosen, Fasten, Wallfahrten. In schweren Fällen erfolgt zeitweiliger Ausschluß vom Abendmahl, wie die Kirche denn auch gegen Unbußfertige, Ungehorsame in seltenen Fällen die Exkommunikation übt. So ist Tolstoi, wesentlich wegen seiner Kritik am Dogma, exkommuniziert worden.

Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898.

3. **Kirchliche Pflichten und Sonderleistungen.** Ist die Beichte wie im abendländischen Katholizismus ein Mittel sittlicher Volkserziehung, so führt doch die Fülle der kirchlichen Zeremonien leicht zur Veräußerlichung. Neben die Gebote Gottes treten die der Kirche; in der confessio orthodoxa werden als die 9 vornehmsten Gebote der Kirche hingestellt: 1. Gott demütig anzubeten, Sonn- und Feiertags am Kult teilzunehmen; 2. die Fastenzeiten zu beobachten; 3. den Klerus zu ehren; 4. viermal im Jahre zu beichten; 5. nichts Ketzerisches zu lesen oder anzuhören, überhaupt den Verkehr mit Ketzern zu meiden; 6. Fürbitte für geistliche und weltliche Obrigkeiten zu tun, auch für Wohltäter der Kirche usw.; 7. außerordentliche Fasten, Bittgänge usw., wenn sie ausgeschrieben werden, zu befolgen; 8. Kirchengut nicht für weltliche Zwecke zu verwenden; 9. Hochzeiten nicht an solchen Tagen zu halten, wo das kirchlich verboten ist, und verbotene weltliche Vergnügungen zu meiden — schon diese Zusammenstellung von sehr Verschiedenartigem und sehr verschieden Wichtigem ist bezeichnend. Und das schlichte Volk stellt gelegentlich Gebote der Kirche über Gebote Gottes, kultische Vorschriften über sittliche; so erzählt ein rumänischer Dichter von einer armen Frau, die eine Kerze zu stiften gelobt hat, aber das Geld dafür nicht zusammenbekommen kann und um ihr Gelübde nicht zu brechen, schließlich in ihrer Gewissensangst das Geld — stiehlt. Wer sein Christentum ernster betätigen will, dem wird von der Grundstimmung des Mitleids her namentlich reichliches Almosengeben empfohlen. Eine weitere häufige Sonderleistung sind die Wallfahrten nach berühmten Klöstern und Gnadenstätten, namentlich auch nach dem hl. Grabe in Jerusalem (vgl. Tolstois Erzählung: Zwei Greise). Mit dem Almosengeben und den Wallfahrten ist von alten Zeiten her das Fasten zusammengestellt worden, ein in der morgenländischen Kirche wie in der römischen an sich jedem Christen auferlegtes Stück der Askese. Von göttlichem Lohn für besonders ernstes Christentum spricht man; den Begriff des Verdienstes aber, der in der römischen Kirche eine so große Rolle spielt, hat man zum mindesten nicht so wie dort, wie auch menschliche Leistungen nicht im römischen Sinne als satisfactiones gelten (s. § 24 4).

4. **Askese und Mönchtum.** Die Fastengebote der morgenländischen Kirche gehen weiter als die der abendländischen. Gefastet werden soll in den vier großen dazu bestimmten Zeiten (s. § 21 7), außerdem vor allem Mittwoch und Freitag jeder Woche, d. h. man soll da keine animalischen Produkte essen, also nicht nur kein Fleisch genießen, sondern auch keine Milch, keine Butter, keine Eier usw. Tatsächlich macht die Kirche Zugeständnisse wie es auch die römische tut, und soweit das Fasten etwa in der Zeit vor Ostern streng eingehalten wird, hält man sich nachher schadlos, genießt am Ostermorgen ein sehr reichliches Frühstück und lebt eine Zeit lang so üppig, daß sich dieser Unverstand in gesundheitliche Schädigungen umsetzt; in bestimmten Gegenden war zu dieser Zeit die Sterblichkeit besonders groß; es bricht eine ungebändigte Sinnlichkeit durch, die man durch die Askese gerade bekämpfen wollte.

Beim asketischen Ideal wird für die Erfüllung der sittlichen Aufgabe die Christenheit sozusagen in zwei Teile geschieden; die volle Durchführung des vom Herrn Empfohlenen wird den Mönchen und Nonnen überlassen; bei der

Menge der Christen aber gibt man sich wegen der menschlichen Schwachheit mit geringeren Leistungen zufrieden. Grundsätzlich würdigen wir diese Denkweise, wenn sie uns im römischen Katholizismus wieder begegnet; dort greift sie weiter, weil da nicht nur die Mönche, sondern auch die Priester zum Zölibat verpflichtet sind. In anderen Beziehungen wiederum ist die Askese im morgenländischen Katholizismus schärfer; besonders hat hier das Einsiedlertum eine große Rolle gespielt. Die Flucht aus der Welt ward in gewissem Sinne manchmal zugleich zur Flucht aus der Kirche. Manches Kloster entstand aus einer Laura, einer Gemeinschaft von Mönchsbehausungen um die Zelle eines angesehenen Einsiedlers herum. Das Ideal des Antonius von Koma, des ersten berühmten ägyptischen Mönchs (um 300), war der Einsiedler; die Regeln für das Zusammenleben von Mönchen in Klöstern gab dem Morgenlande Basilius der Große (4. Jh.). Besteht einmal das Ideal der Weltflucht, so wird leicht der Einsiedler als der Vollkommenere gelten; auch jede Gemeinschaft ist ja ein Stück Welt, eine kleine Welt. Wenn heute noch beide Formen insofern verbunden scheinen, als in den Klöstern bisweilen jede einzelne Nonne oder jeder einzelne Mönch sein eignes kleines Haus hat (so daß das Kloster eine Art Dorf ist), so kann das freilich auch eine Verminderung der Strenge bedeuten; oft aber sind mit einem Kloster auch Zellen, Skiten für solche verbunden, die noch einsamer leben wollen. Die Wichtigkeit des Mönchtums für die alte Kirche kann der Protestant der Neuzeit nicht leicht ermessen. Die urchristliche religiöse Leidenschaft, die mit der Verkirchlichung des Christentums verloren gegangen zu sein schien, brach wieder hervor in diesen Helden der Entsagung, die über die Dämonen der Versuchung zu siegen vermochten. So traute man ihnen zu, daß sie auch andre Dämonen überwinden könnten, besonders die der Krankheit. Sie vollbringen außerordentliche Heilungen und andere Wunder. Diese heiligen Leute sind Träger göttlicher Offenbarungen und göttlicher Vollmacht, Sünde zu vergeben (s. 2).

Daß das morgenländische Mönchtum entschiedener weltabgewandt ist, als das abendländische, zeigt sich auch in der Tätigkeit der Klosterleute: die morgenländischen leben wesentlich dem Gebet und der frommen Betrachtung. Schon Garten- oder Feldarbeit zum eignen Unterhalt spielt bei weitem nicht solche Rolle wie im Westen. Erst recht sind Krankenpflege, Unterricht u. dgl. nicht in solchem Umfange Zweck des morgenländischen Mönchtums wie sie es bei vielen abendländischen Orden und Kongregationen sind. Daß mit Klöstern Spitäler für Kranke verbunden sind, kommt vor; auch Druckereien werden von Mönchen betrieben. Die Nonnen weben Teppiche, stellen kirchlichen Ornat her u. dgl., erziehen auch Waisenkinder. Solche Mannigfaltigkeit von Orden wie im Abendlande kennt die morgenländische Christenheit nicht; man lebt fast überall nach der Regel des Basilius. Aber es gibt nun auch fast keine engeren Verbände der Klöster; meist ist jedes Kloster selbständig. Der Vorsteher eines Klosters heißt Igumen (hēgúmenos); Starez ist Ehrentitel älterer angesehener Mönche. Archimandrit ist der Abt eines großen Klosters (oder mehrerer Klöster). Besonders berühmt sind im griechischen Gebiet die Klöster des Berges Athos, in Rußland war es u. a. das Höhlenkloster bei Kiew.

Die alte Hochschätzung des Mönchtums, die auch darin zum Ausdruck kam,

daß die Mönchsweihe als mystērion (Sakrament) galt und in Parallele zur Taufe gestellt ward, ist im Laufe der Zeiten nicht erhalten geblieben. In Rußland läßt der Bolschewismus Klöster höchstens als wirtschaftliche Genossenschaften ohne religiösen Charakter bestehen und begünstigt den Austritt, der schon länger gesetzlich erlaubt war. Und auf griechischem Boden, z. T. auch in den andern Ländern der Balkanhalbinsel werden die Klosterleute und das Klosterleben jetzt so gering geschätzt, daß viele Klöster fast leer stehen. Ob es gelingt, das Mönchtum zu beleben, indem man ihm Aufgaben gibt, die denen des abendländisch-katholischen Mönchtums verwandt sind, bleibt abzuwarten. Bei manchen Eremiten mag sich eine geistige Verfassung herausgebildet haben, die uns mehr krank als fromm erscheint; tatsächlich gilt der Geisteskranke weiten Kreisen des morgenländischen Volks als der Gottheit irgendwie näher stehend, nicht als von Dämonen besessen, sondern als heiliger Mann. In Rußland hießen die Narren in Christus mit eigenem Wort Jurodivyi. Aber in den vom Islam überfluteten Ländern waren die Klöster der festeste Halt des Christentums. Auch hat es zu allen Zeiten im morgenländischen Mönchtum berühmte Gelehrte gegeben, die mystische Frömmigkeit hat in morgenländischen Klöstern edelste Blüten getrieben und die Theologen haben von da her Anregung zu stärkerer Beschäftigung mit der Psychologie erhalten. Und zu allen Zeiten und in allen Ländern, wo morgenländisch-christliches Mönchtum bestand, in den Wüsten Ägyptens und am russischen Eismeer, auf dem Libanon wie auf dem heiligen Berge Athos ist mitten unter viel träger Gewohnheit, Schlaffheit, Faulheit, Absonderlichkeiten immer wieder echt christliche Selbstverleugnung lebendig gewesen. Wenn viele Abendländer wegen des großen Abstands der Zivilisation das morgenländische Mönchtum gering zu achten geneigt sind, so gibt es doch unter den einsamen Brüdern und Schwestern in jenen Klöstern und Einsiedeleien wahrhaft ehrwürdige Erscheinungen, in denen Christus Gestalt gewonnen hat, reine Herzen, denen verheißen ist, daß sie Gott schauen werden. Eine verlassene Klosterkapelle in den Wäldern am Südabhang der transsylvanischen Alpen, Skitsu Topolnitsa, in der alte Malereien überraschend gut erhalten sind, hat unter ihren Wandbildern eins der ägyptischen Maria, die von jahrzehntelangem Büßerleben völlig abgezehrt nach der letzten Kommunion verlangt; ein Heiliger reicht sie ihr. Dieselbe Heilige beschwört im letzten Akt des Goetheschen Faust

> bei der vierzigjährigen Buße,
> der ich treu in Wüsten blieb,
> bei dem seligen Scheidegruße,
> den im Sand ich niederschrieb

die Himmelskönigin um Erbarmen für eine Genossin menschlicher Schwachheit; und ihr Gebet wird erhört. So werden protestantische Christen nicht zweifeln, daß edle Vertreter morgenländischen Mönchtums auch unter den uns fremdesten Formen wahre Gemeinschaft mit Gott suchen und finden.

Holl, Das griechische Mönchtum, in: Der Osten, 1927; Schmidtke, Das Klosterland des Athos, 1903; Gelzer, Vom hl. Berge und aus Makedonien, 1904; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I 1904, II 1913; Spunda, Der hl. Berg Athos, 1928; Hans Koch, Auf Athos, 1933. Zum Verständnis des russischen Mönchtums sind Dostojewskis Brüder Karamasow lehrreich; Smolitsch, Starzen, 1936.

5. **Die Heiligenverehrung.** Der Mönch ist ein heiliger Mann, und als Heilige werden besonders die strengsten Asketen verehrt, die am völligsten der Welt abgestorben sind. Und wie von den griechischen Kirchenvätern das Heil ebensosehr physisch als ethisch gefaßt, wesentlich auch in der Überwindung der Vergänglichkeit gesehen wird, so herrscht noch heute im morgenländischen Christentum oft ein Begriff von Heiligkeit, der einen starken physischen Beigeschmack hat; es gilt als wertvolles Kennzeichen der Heiligkeit eines Verstorbenen, daß sein Körper lange der Verwesung widersteht. So wurden in dem Höhlenkloster bei Kiew Leichname längst verstorbener Mönche gezeigt, die als heilig verehrt wurden, wobei allerlei Betrug mitspielen mochte. Daß zu den alten Heiligen neue hinzukommen, ist Sache der Volksfrömmigkeit, beruht auf allgemeiner Wertschätzung dieser Männer oder Frauen; einen förmlichen Heiligsprechungsakt, wie ihn die römisch-katholische Kirche durch den Papst vollzieht, kannte von den morgenländischen Kirchen nur die russische, wo der hl. Synod wiederholt ihn vollzogen hat. Die meisten morgenländischen Heiligen gehören der Zeit bis zum 8. Jh. an. An der Spitze aller Heiligen steht Maria; sie ist die panhagia. Geht das Dogma von ihr nicht ganz so weit wie im römischen Katholizismus (sofern namentlich die 1854 vom Papst verkündigte Lehre, daß Maria schon ohne Erbsünde empfangen und geboren sei, dem Morgenlande als Neuerung gilt und deshalb abgelehnt wird), so ist doch die Mariendichtung reich und es werden unzählige Wunder der allerseligsten Gottesmutter erzählt. Von den biblischen Heiligen spielen außer den Aposteln namentlich Johannes der Täufer und Elias eine große Rolle, von den späteren der hl. Nikolaus, so daß Tolstoi sagen konnte, der russische Bauer werde auf die Frage, wer die drei Personen der Gottheit seien, antworten: Christus, Maria und Nikolaus. Die Verehrung der Heiligen zeigt sich auch darin, daß der einzelne Christ wie in der römischen Kirche meist nicht seinen Geburtstag feiert, sondern seinen Namenstag, d. h. den Tag des Heiligen, nach dem er genannt ist.

Mit der Heiligenverehrung hängt wie im Abendlande die der Reliquien eng zusammen, die oft sich mit seltsamster Leichtgläubigkeit verbindet, namentlich auch in Palästina, wo an sich in der Tat die Stätten heiligster Erinnerungen sind. Der Glaube, daß die Kaiserin Helena, die Mutter Konstantins des Großen, im 4. Jh. das Kreuz Christi wiedergefunden habe, hat starke geschichtliche Wirkungen gehabt; nachdem 614 eine Hälfte dieser wertvollsten Reliquie durch die Perser erobert worden war, hat sie der Kaiser Heraklius 628 zurückerobert. Hieran erinnert das Fest der Kreuzesauffindung und Kreuzeserhöhung (beider wird im Morgenland zusammen am 14. September gedacht). In Konstantinopel zeigte man im Mittelalter nicht nur solche NTliche Reliquien wie die 12 Körbe von der wunderbaren Speisung, sondern auch ATliche wie den Stab Mosis und den Tisch, an dem Abraham mit den 3 Männern gegessen hatte (die kirchliche Überlieferung verstand unter diesen 3 Männern die Dreieinigkeit!).

Lit. bei J. Tyciak, Östliches Christentum, 1934.

6. **Bilderverehrung und dingliche Frömmigkeit.** Einen nach unserem Empfinden dinglichen Charakter trägt auch die Bilderverehrung morgenländischer Christen, wobei wieder Unterschiede bestehen; geistiger mag sie namentlich bei Gebildeten gefaßt werden, die im Heiligen wesentlich das Vorbild ehren.

Es handelt sich um Bilder im eigentlichen Sinn, gemalte (auch gewebte) oder Mosaikbilder, aber keine Statuen, höchstens Reliefs. So hat man auch kein Kruzifix, nur Kreuze. Bei der Eidesleistung wird (soweit nicht etwa jetzt der Staat in Gegensatz zur Religion steht) das Kreuz geküßt. Abgebildet wird Christus, Maria und die Heiligen, aber nicht Gott der Vater allein. Und oft schmückt man die Bilder aufs Kostbarste, überzieht sie etwa mit Edelsteinen, wobei jedoch Gesicht und Hände frei zu bleiben pflegen. Auf Schönheit in unserem Sinne wird oft wenig Wert gelegt; Starrheit mancher byzantinischer Bilder wirkt auf morgenländische Christen als Erhabenheit. Doch fehlt es nicht an wahrhaft schönen Bildern, auf denen Maria und das Jesuskind einen lieblichen, menschlich ergreifenden Ausdruck haben. In jeder Kirche beginnt der Kult mit Begrüßung der Bilder, vor denen man sich verneigt (oder niederkniet) und bekreuzigt, und in jedem Hause, das der Kirche noch nicht entfremdet ist, gibt es Heiligenbilder. Man zündet vor ihnen Kerzen an; auch im Hause pflegte der eintretende fromme Russe sie zuerst zu grüßen. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn gesagt wird, die Bilder spielten in der morgenländischen Kirche eine ähnlich große Rolle wie in der römischen die Sakramente; sie vergegenwärtigen (wie der Kult) das Himmlische.

Die Bilderverehrung hat sich nicht sogleich und nicht ohne Widerspruch durchgesetzt; noch Euseb von Cäsarea und Epiphanius waren dagegen, daß man Christus abbilde. Aber seit dem 5. Jh. ist sie immer allgemeiner geworden; die Versuche einiger byzantinischer Kaiser, sie zu unterdrücken (s. § 17 3) hatten keinen dauernden Erfolg. Die dogmatische Rechtfertigung der Bilderverehrung gibt das siebente „ökumenische" Konzil, das von Nicäa 787. Es sei ihnen „Gruß und kniefällige Verehrung zu erweisen, allerdings nicht die wahrhafte Anbetung im Sinne unseres Glaubens, die allein dem göttlichen Wesen zukommt, sondern wie den Nachbildungen des erhabenen und erlösenden Kreuzes und den heiligen Evangelien und dem übrigen heiligen kirchlichen Gerät Weihrauch und Lichter dargebracht werden, um sie zu ehren, gemäß der frommen Gewohnheit der Väter. Denn die dem Bilde dargebrachte Ehre geht über auf den Abgebildeten (wörtlich: auf das Urbild) und wer vor dem Bilde niederfällt, der ehrt in ihm das Wesen des Abgebildeten." Der Vers, den man in Österreich bisweilen bei Bildern des Heilands findet:

Dies Bildnis ist Gott selber nit,
er wird halt nur bedeut't damit

entspricht also, obwohl die morgenländische theologische Theorie dieselbe Unterscheidung macht, doch durchaus nicht der Richtung morgenländisch-christlicher Frömmigkeit; wenn die dem Bilde dargebrachte Ehre auf das Urbild übergeht, so gilt wiederum: die Ehre, die Christus und den Heiligen gebührt, ist auch ihren Bildern zu erweisen. Einige Bilder sind besonders berühmt, gelten als wundertätig; manchen Gnadenbildern schreibt man zu, daß sie nicht von Menschenhänden gemalt, sondern vom Himmel herabgekommen seien (oder doch uralt, etwa von Lukas dem Evangelisten gemalt). Solcher Ruhm galt dem schwarzen Marienbild im Kreml zu Moskau.

Und wie in Bildern und kirchlichem Gerät heilige, himmlische Kräfte sich äußern, die man ehrt, indem man z. B. den Kelch küßt, wie die Kirche solche

Himmelskräfte durch vielerlei Weihen und Segnungen den Gegenständen des täglichen Gebrauchs und der Natur mitteilt (Wasserweihe u. dgl.), so kommt es beim religiösen Zeremoniell auf genaue Beobachtung der Formen an; mit welchen Fingern und wie das Kreuz zu schlagen ist, das ist leidenschaftlich umstritten worden. So genießt auch der Spender und Verwalter dieser Kräfte, der Priester, als Inhaber seines Amtes bei allen Frommen hohe Ehren; es ist eine Art unpersönlicher, dinglicher Heiligkeit, die in ihm wohnt, aber nur sofern und so lange er in seinem Amte tätig ist. Trägt er sein Amtskleid nicht, so wird er vom Volke rein nach seinen persönlichen Eigenschaften gewürdigt und seine menschlichen Schwächen werden oft scharf kritisiert.

7. Mystik und Jenseitsglaube. Mit der Askese hängt die Mystik zusammen, das Verlangen, sich schon in diesem Leben so völlig in Gott zu versenken, daß man selige Vereinigung mit ihm erlebt. Gilt Gott, der welterhabene, zugleich mindestens ebensosehr als das höchste Gut wie als sittlicher Gesetzgeber, so nimmt das Verlangen, dies höchste Gut zu erwerben, zu genießen, die Form an, daß man mit Gott eins zu werden sucht. Die Askese, teils Protest gegen das Widergöttliche in der Welt, ist zum Teil geradezu Mittel zu mystischer Gemeinschaft mit Gott, Mittel um zur Ekstase zu gelangen. Neben dem Areopagiten, Symeon (um 1000) und Palamas (1300) sind berühmteste Mystiker Maximus Confessor (1. Hälfte des 7. Jh.) und Nikolaus Cabasilas (14. Jh.). Mystische Gedanken und Stimmungen sind aber keineswegs auf Mönche und Nonnen beschränkt; die Empfindungen, die in jedem morgenländischen Frommen der Kult weckt (s. § 21 3), tragen wesentlich den gleichen Charakter. So ist es denn auch ein und derselbe Schriftsteller, der in der Anleitung zu mystischer Einigung mit Gott und in der Deutung kirchlicher Feiern und Einrichtungen auf Himmlisches die stärkste Wirkung gehabt hat, Dionysius vom Areopag (s. § 21 4). Je verwickelter das Dogma wurde und je umständlicher und starrer die kultischen Formen, um so mehr strebte lebendige Frömmigkeit auf den Flügeln der Mystik unmittelbar zu Gott hin, aus den Sorgen des Alltags, aus den Zweifeln des Verstandes, aus den Banden der Sinnlichkeit heraus. Tausende morgenländischer Christen, die von Platon nichts wissen, haben doch unter ihren geistigen Ahnherrn den Denker, der das irdische Dasein, die materielle Welt als Gefängnis des Geistes hingestellt hat, auf den mehr als auf irgendeinen anderen in unserem Kulturkreis die Klänge solcher Lieder zurückgehen wie: „Die Heimat der Seele ist droben im Licht".

So wird einerseits der Tod oft geradezu begrüßt; das Schicksal sterbender Kinder wird von den Eltern leichter getragen; diese Kinder sind nur rascher zu dem Ziel gelangt, das uns allen gesteckt ist. Andrerseits richten sich die Gedanken vieler morgenländischer Christen in einer solchen Weise auf den Tod, daß man merkt: das uns allen gemeinsame Schicksal der Sterblichkeit erfüllt sie mit tiefer Wehmut. So spielen denn die Totengebräuche eine große Rolle; auf den Gräbern werden Kerzen angezündet; hier wird geräuchert. Einen großen Leichenschmaus zu halten gilt in manchen Gegenden so sehr als Pflicht, daß Bauern, in deren Familie ein paar Todesfälle hintereinander vorkommen, durch den Aufwand für solche Feste ärmer werden; aber sie ertragen das lieber, als daß sie sich jener Sitte entzögen. Mit der Trauer um den Tod aber

ist das Verlangen nach unvergänglichem ewigen Leben stets ein Hauptmotiv morgenländischen Christentums gewesen. Wie bei Ignatius von Antiochien das Abendmahl Speise zur Unsterblichkeit heißt und bei den griechischen Vätern dann besonders betont wird, daß Christus uns Anteil an seiner göttlichen Natur, an der Unsterblichkeit gegeben habe, so ist noch bei Tolstoi einer der stärksten Gedanken das Grauen vor dem Tode. Das morgenländische Christentum ist nicht überhaupt pessimistisch; dem Kult gegenüber und der Tatsache gegenüber, die er darstellt, daß Gott sich in Christus zu uns Menschen herabgelassen, uns ein ewiges Leben verschafft hat, ist, wie gezeigt, die Hauptempfindung dort staunende Freude. Aber oft ist es doch pessimistische, resignierte Stimmung, in der die Russen den Lebensschicksalen gegenüber stehen. Diese Stimmung kommt zwar sicher nicht bloß aus dem Gedanken an den Tod, sondern mag daneben auch durch die Jahrhunderte lange despotische Herrschaft verstärkt worden sein, unter der die Einzelnen doch nichts anderes tun konnten als sich fügen. Und wenn russische Soldaten mit einer Ruhe, die ihren Feinden Bewunderung abnötigt, in den Tod gehen, so ist das keineswegs bloß eine in Stumpfsinn übergehende Geduld oder Unterwürfigkeit, sondern mit der Denkweise des Bauern, dem das Sterben etwas Natürliches ist, wirkt hier die melancholische, oft pessimistische Stimmung zusammen, in der das irdische Leben zu betrachten die Kirche durch Jahrhunderte hindurch das Volk gelehrt hat. Aber auch soweit es sich beim russischen Bauern oder Soldaten wesentlich um Gehorsam und Gewohnheit handelt, soll man nicht vergessen, zu welchen Leistungen die religiöse Grundstimmung dieses Volk befähigt. Bismarck, der die Russen scharf beobachtet hatte, erzählt in seinen Gedanken und Erinnerungen einige komische Beispiele davon, wie in übergroßer Beharrlichkeit, was einmal angeordnet war, beibehalten wurde, auch wenn die Voraussetzungen längst dahingefallen waren, sagt dann aber, dergleichen sei „ein Ausdruck der elementaren Kraft und Beharrlichkeit, auf denen die Stärke des russischen Wesens dem übrigen Europa gegenüber beruht. Man erinnert sich dabei der Schildwachen, die während der Überschwemmung in Petersburg 1825 und im Schipkapaß 1877 nicht abgelöst wurden und von denen die einen ertranken, die andern auf ihren Posten erfroren."

Zu 4, 5, 7: Arseniew, Die Kirche des Morgenlands, 1926; Ders., Ostkirche und Mystik, 1925.

8. **Konservative und revolutionäre Gedanken in Rußland.** Die morgenländische Kirche ist nicht nur eine tatsächlich konservative Macht, sondern man rechnet es zu ihrem Wesen, daß sie bleibe wie sie ist, daß sie die Tradition wahre. Wenn den abendländischen Katholiken im Wesen seiner Kirche vielleicht am meisten dies anzieht, daß sie eine und dieselbe auf dem ganzen Erdenrund ist, so tritt für den morgenländischen Katholiken eine andre Seite des Begriffs der Katholizität stärker hervor: die Kirche ist durch alle Zeiten hindurch dieselbe. Darauf sind die Frommen stolz, aber auch der Kirche ganz Entfremdete halten es für selbstverständlich, daß die Kirche sich gleich bleibt. Radikale Russen, die mit der Kirche ganz zerfallen sind, wollen doch von dem Gedanken einer Reform der Kirche nichts wissen, und zwar bisweilen nicht bloß deshalb, weil sie von Religion überhaupt nichts wissen wollen oder die

Kirche für so versteinert halten, daß Reformversuche zwecklos wären, sondern auch deshalb, weil ihnen der Gedanke unsympathisch ist. Soweit sie die Kirche noch irgendwie etwa ästhetisch schätzen, wollen sie, daß die Kirche unverändert bleibe.

Wenn beim Russen das beharrliche, konservative Wesen in revolutionäres umschlug, so hat auch das seinen religiösen Untergrund. Von den asketischen Forderungen des NT's sind hier immer besonders auch die beherzigt worden, daß, während die weltlichen Oberherren Gewalt haben, jeder Christ vielmehr ein Diener seiner Brüder sein soll. So gilt alle Macht als an sich böse; sündig würde darum auch der Versuch sein, die eigene Macht an Stelle der des bisherigen Herrschers zu setzen. So bleiben viele Russen unterwürfig. Andrerseits ist doch auch die Macht des Herrschers böse; so konnte der Russe leicht revolutionär werden. Zum Teil spielen wohl die vorhin erwähnten mystischen Stimmungen mit: wie man unmittelbar das Jenseitige, Göttliche ergreifen will, in der Religion alle Vermittlungen überfliegt, so will man auch ohne Vermittlung einen neuen, idealen Staat, eine gerechte Ordnung auf Erden einrichten. Und die Begeisterung, mit der viele russische Revolutionäre für ihre Ideen in den Tod gegangen sind, hängt gewiß oft mit dem vorhin erwähnten Pessimismus der Lebensbetrachtung zusammen. In politischem Martyrium wirkte religiöser Sinn nach, der Radikalismus des Sinnes für absolute Forderungen — absolute Forderungen anerkennen heißt Religion haben — und die Überzeugung, daß vor Gott alle Menschen gleich nichtig, unter Christen alle weltlichen Über- und Unterordnungen ungerecht sind. Gläubig bleibt die Denkhaltung des Russen, auch wenn er sich von der Kirche abwendet.

Bisweilen erwächst aus solch radikalem Umschlagen des Denkens schließlich Gleichgültigkeit; es ist, als wisse man nicht mehr aus noch ein und solcher Ermattung kommt die russische Passivität entgegen. Schon längst hatte neben der Herrschaft der Kirche eine große Gleichgültigkeit weiter Volkskreise bestanden. Beides hängt geradezu zusammen. Je mehr Gleichgültige da sind, um so stärker kann eine alte Kirche herrschen; man kann aber auch sagen: wenn eine alte Religion lange herrscht, mit dem Schein der Selbstverständlichkeit umgeben ist, dann wird es immer auch religiös Gleichgültige geben. Es besteht eine Beziehung zwischen Selbstverständlichem und Gleichgültigem.

Nötzel, Die Grundlagen des geistigen Rußland, 1917; Ders. und Barwinski, Die slawische Volksseele, 1916; Ders., Die soziale Bewegung in Rußland, 1923; Haase, Die religiöse Psyche des russ. Volkes, 1921; Masaryk, Zur russ. Geschichts- und Religionsphilosophie, 2 Bde. 1913; Ehrenberg und Bubnoff, Östliches Christentum, 2 Bde., 1925; Nötzel, Russische Frömmigkeit, 1931; S. Frank, Die russische Weltanschauung, 1925; Mirčuk, Slawische Philosophie, in: Kyrios, 1926, H. 2.

9. Politische und religiöse Ziele der morgenländisch-christlichen Völker. Auf morgenländisch-christlichem Boden werden wie auf abendländischem politische Ideen oft religiös begründet; dabei ist hier wie dort teils die religiöse Gesinnung ehrlich, so daß manche politische Ideen nur Ausdruck religiösen Empfindens und Wollens sind, teils werden die religiösen Motive von klugen Politikern vielmehr in den Dienst sehr weltlicher Zwecke gestellt. Sicher aber waren in weiten Kreisen des morgenländischen, besonders auch des russischen

Volkes die religiösen Überzeugungen wirklich da, aus denen dann politische Folgerungen gezogen wurden. Das Abendland hatte in den Kreuzzügen ein religiös-politisches Ziel, das aber nicht erreicht wurde. Im Morgenlande hatte man sich an den Verlust des heiligen Landes gewöhnt; die Mohammedaner schienen unüberwindlich. Aber auch den Verlust von Konstantinopel, der Kaiserstadt und des Mittelpunktes der morgenländischen Christenheit, hat man zunächst nicht sonderlich bitter empfunden. Dann jedoch hat man den politischen Kampf gegen die Türken gern als heiligen Krieg hingestellt. Diese Stadt den Ungläubigen zu entreißen, an Stelle des Halbmonds wieder das Kreuz auf die Hagia Sophia zu pflanzen, war ein im frommen Volke namentlich Rußlands begeistert aufgenommenes Ziel. Und soweit das russische Volk, das so lange unter verschiedenen fremden Herrschern stand und in neuerer Zeit den stärksten westlichen kulturellen Einflüssen ausgesetzt ist, seine Eigenart behauptet hat, dankt es das wesentlich seinem Christentum, seiner Kirche, wie die übrigen morgenländisch-christlichen Völker unter mohammedanischer Herrschaft den Halt ihres Volkstums in ihrer Kirche hatten. Nationale Befreiungskämpfe sind oft religiös verklärt worden, namentlich wenn die Gegner „Ungläubige" waren, wie im Kampfe der Griechen gegen die Türken vor hundert Jahren, oder Andersgläubige, Ketzer, wie die abendländisch-katholischen Polen, von denen sich der westliche Teil der Russen im 17. Jh. frei machte. Im Weltkriege hat es aber, wenn allzu naiv Russisch-Nationales und Christliches in eins gesetzt wurden, nicht an Widerspruch gefehlt. Tolstoi hat stark gewirkt.

10. Außerkultische Pflege religiösen Lebens. Weil der Kult im Mittelpunkte des religiösen Lebens der morgenländischen Christen steht, darum treiben, abgesehen von der Beichte, die gewöhnlichen Priester nicht in nennenswertem Maße Seelsorge. Wenn sie in die Häuser kommen, so ist der Zweck doch meist kultisch: Taufe, Krankenölung oder dgl. Verbreitet ist die Sitte, daß der Priester an bestimmten Festtagen in jedes Haus geht und die Speisen segnet, wofür er dann seinen Anteil an diesen oder Gebühren erhält; auch geht er etwa vor Weihnachten in die Häuser und zeigt ein Bild der Maria mit dem Christkind, namentlich für die Alten und Kranken, die nicht zur Kirche gehen können. Den Heranwachsenden werden, soweit sie zur Schule gehen und dort Religionsunterricht erhalten, darin wie bei uns biblische Geschichten und Katechismus eingeprägt; daneben spielt natürlich hier die Einführung in den kultischen Brauch eine größere Rolle. Auf höheren Schulen mag auch ein Abriß der Sittenlehre gegeben werden, der über das im Katechismus Gebotene hinausgeht. Für die des Lesens Kundigen gibt es religiöse Literatur aus alter und neuer Zeit, wenn auch begreiflicherweise bei weitem nicht so viel gedruckt wird wie bei uns. Auf griechischem Boden sind viel gelesen die Predigten von Oikonomos, einem national gesinnten Prediger um 1800, und die Erbauungsbücher des ungefähr gleichzeitigen Nikodemos Hagiorites (hagion oros, der hl. Berg, ist der Athos); von russischem stammen die Schriften Tichon Zadonskis, der im 18. Jh. lebte, und aus neuester Zeit die edlen und innerlich gerichteten, darum freilich für russische Predigtweise nicht typischen Betrachtungen von Petrow, das Evangelium als Grundlage des Lebens

(zuerst 1898, oft aufgelegt, auch deutsch); Petrow wurde vom hl. Synod wegen mangelnder Rechtgläubigkeit abgesetzt. Regelmäßig erscheinende Erbauungsblätter finden sich, wo der Stand der Schulbildung ihnen Absatz ermöglicht und die Obrigkeit freundlich zur Kirche steht. Die christlich gesinnten Kreise für bestimmte Zwecke zu kirchlichen Vereinen zusammenzufassen sucht man auch in den morgenländischen Kirchen, soweit die allgemeinen kulturellen Voraussetzungen dafür da sind (orthodoxe Frauenvereine zu Wohltätigkeit u. dgl., über die Bibelgesellschaften 24 1); doch ist das kirchliche Vereinswesen bei weitem nicht so ausgebildet wie im Abendland. Gelegentlich macht sich auch hier das Laientum von priesterlicher Leitung frei. Wenn die Priester nicht, nicht genug oder nicht befriedigend predigen, gewinnt Laienpredigt Bedeutung.

§ 23. Kirchenverfassung und Kirchenrecht

1. Die Quellen. Wenn auch die Kirchenverfassung für die morgenländische Kirche nicht so entscheidende Bedeutung hat, wie für die römisch-katholische, so gilt sie doch auch hier in den Grundzügen — Bischofsamt und Priestertum — als von Gott verordnet, und die kirchlichen Lehrschriften sind sehr oft zugleich Rechtsbücher, die Konzilien haben Beschlüsse über Dogma, Kult und Kirchenverfassung gefaßt; Dogma und Kirchenrecht sind nicht so ganz zu scheiden, wie das der Protestant gewohnt ist.

Anerkannt werden 7 allgemeine Konzilien: Nicäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalcedon 451, Konstantinopel 553 und 680 (letzterem wird das von 692 zugerechnet), Nicäa 787; daneben — aber nicht allgemein — die in Konstantinopel 861 und 879 gehaltenen Synoden. Das Konzil von 692 hat ältere Synodalbeschlüsse zusammengestellt; auch abendländische z. B. nordafrikanische sind darunter. Auch die Beschlüsse einer Anzahl von Partikularsynoden werden als Rechtsquellen für die Gesamtkirche angesehen, namentlich solcher des 4. und 17. Jh., auch eine Reihe von Briefen angesehener Theologen des 4. Jhd.s. Neben den kirchlichen Kanones sind staatliche nómoi, namentlich Gesetze Justinians, kirchenrechtlich bedeutsam geworden. Schon im 5. Jh. ward ein Nomokanon, d. h. eine systematische Zusammenstellung von Synodalbeschlüssen und von kaiserlichen Verordnungen über Kirchensachen hergestellt; im 9. Jh. ist er überarbeitet worden; er bildet seitdem die Hauptgrundlage des orthodoxen Kirchenrechts. Seine russische Gestalt liegt in der Kormtschaja Kniga vor (Steuermannsbuch), die schon vorher bei Serben und Bulgaren in Gebrauch war; vielleicht rührt die Übersetzung ins Slawische vom hl. Sava, dem Organisator der serbischen Kirche (um 1200) her. An neueren Zusammenstellungen sei das 1852—59 in sechs Bänden in Athen erschienene sýntagma von Rhalles und Potles genannt.

Einen ganz kurzen Abriß des morgenländischen Kirchenrechts gibt Schwarzlose, Grundzüge des deutsch-evangelischen Kirchenrechts und des orthodox-morgenländischen Kirchenrechts, 1924.

2. Die Hierarchie. Die morgenländische Kirche ist Priesterkirche wie die römische, aber ihre Verwaltung ist nicht ebenso sehr Priestersache. Das

Priestertum hat drei Rangstufen: Diakonen, Priester, Bischöfe. Der Areopagit deutet sie auf drei Klassen himmlischer Wesen. Daß niedere Ämter, Subdiakon, Anagnost (Vorleser), Psaltes (Sänger) u. dgl. hinzugerechnet werden und man sagt, das Priestertum habe 6 oder 7 Stufen, ist praktisch von geringer Bedeutung. Die Weihe, die ein niederer Kirchendiener für sein Amt erhält, wird von der eigentlichen Priesterweihe, der eines Diakonen, Priesters oder Bischofs, deutlich unterschieden.

Andererseits haben Erzbischöfe, Metropoliten und Patriarchen nur im Äußeren, d. h. in der Kirchenverwaltung höheren Rang; das Erzbistum ist nicht in dogmatischem Sinn ein höherer Grad des Bistums. An sich stehen alle Bischöfe gleich. Und wie im Abendlande ist der Erzbischof nicht etwa Vorgesetzter der Bischöfe ohne ein eigenes Bistum zu haben, sondern er ist einer von den Bischöfen, der als Erzbischof in manchen Dingen seinen Kollegen übergeordnet ist. So ist auch der Patriarch von Konstantinopel der Bischof dieser Stadt; Gleiches gilt von den übrigen Patriarchen. Bei Synoden pflegt innerhalb der gleichen Rangstufe die Reihenfolge der Würdenträger sich entweder nach ihrem Lebens- oder Dienstalter, oder nach dem Alter ihres Bistums zu richten; die Bischöfe der ältesten Kirchensitze sollen vorangehen. Da der Bischof unverheiratet sein soll, wird er entweder aus dem Mönchsklerus genommen (der in Rußland als „schwarzer Klerus" vom „weißen", niederen, verheirateten unterschieden wurde) oder man macht verwitwete Priester dazu, bisweilen auch verheiratete; der Erwählte muß sich dann aber von seiner Frau trennen, die Nonne wird. Den Bischöfen vorbehalten bleibt die Priesterweihe, die Weihe von Antimensien und die des heiligen Öls (Myron), soweit letztere nicht Vorrecht eines Patriarchen ist.

Zwischen Bischöfen und Priestern pflegen Erzpriester zu stehen (Protopapas, Protoiereu, in Rußland Blagotschinnyj). Daneben hat sich namentlich beim Patriarchat Konstantinopel, und wo sonst byzantinische Tradition nachwirkt, ein reiches kirchliches Ehrentitelwesen erhalten.

3. **Vorbildung und Lage der Priesterschaft.** Wenn bei jedem Gottesdienst zwei Priester mitwirken sollen, also bisweilen auch in Dorfgemeinden neben dem Priester ein Diakon steht, so hat letzterer meist nur die Volksschule besucht. Die Diakonatsweihe wird manchmal an solche erteilt, die eben erst der Schule entwachsen sind. Der Priester muß, wo die liturgische Sprache anders ist als die Volkssprache, etwa (s. § 21[6]) die kirchenslavische ist, diese Sprache gelernt haben; so haben heut die meisten Priester ein Priesterseminar besucht. Früher wurde einer ohne Rücksicht auf seine sonstigen Fähigkeiten einfach seiner schönen Singstimme wegen zum Priester gemacht. In Rumänien besucht, wer die Volksschule mit 14 Jahren verlassen hat und Dorfpriester werden will, 8 Jahre das Priesterseminar; wer 4 Klassen des Gymnasiums durchgemacht hat, 4 Jahre ein oberes Seminar. Wer Theologie studiert hat, wird Stadtpriester, und wenn er dann als Oberlehrer an einer höheren Schule auch in anderen Fächern als Religion unterrichten will, macht er eine Ergänzungsprüfung; wer auf einem Priesterseminar war, aber dann nicht Priester werden will, kann nach Ablegung einer entsprechenden Prüfung

ein anderes Studium ergreifen. Wo in der morgenländischen Kirche höhere theologische Bildungsanstalten bestehen (s. § 24 5), ist der Prozentsatz der Geistlichen, die solche besucht haben, doch sehr verschieden. In Altrumänien mag etwa 1/4 aller Priester bei der theologischen Fakultät in Bukarest studiert haben, in der Bukowina haben alle bei der in Czernowitz studiert. Die Studenten orthodoxer theologischer Fakultäten pflegen z. T. in Konvikten beisammen zu wohnen. Wo es an Lehrern mangelt, sind die Priester oft zugleich Lehrer. Bekommen sie vom Staat Gehälter, so sind die doch meist gering; darum haben sie oft einen Nebenberuf, Landwirtschaft oder ein Handwerk. Der Name Pope, in Rußland und anderwärts für die Priester gebräuchlich, ist mehr geringschätzig (wie „Pfaffe"), ist nicht offizielle Bezeichnung. (Diese ist in Rußland Jerej, in Rumänien Preot usw.) Mit Ausnahme der Bischöfe pflegen die Priester verheiratet zu sein; die Volksmeinung fordert meist geradezu, daß sie es seien; da sie aber als Priester, nach Erlangung der Ordination, nicht heiraten sollen — insoweit gilt das asketische Ideal als verbindlich für die Träger des heiligen Berufs —, heiraten sie meist schnell nach Abschluß ihrer Vorbildung und vor ihrer Ordination. Daß ein verwitweter Priester eine zweite Ehe eingehe, galt bisher als unzulässig; daß es erlaubt werde, ist eine heute populäre Reformforderung.

Im Äußeren ist ein bezeichnender Unterschied der orthodoxen Priester von den römisch-katholischen, daß jene einen Vollbart zu tragen pflegen. Auch ist den orthodoxen Priestern die Tonsur unbekannt. Soweit sie nicht ihren kultischen Dienst tun, ist ihre Tracht zwar nicht so einheitlich geregelt und von der des Volkes unterschieden, wie in der römischen Kirche, aber auch nicht so ganz dem Einzelnen überlassen wie in vielen protestantischen Kirchen. Ein sehr charakteristisches Stück morgenländisch-christlicher Priestertracht ist das Kalimaukion, ein zylinderähnlicher Hut ohne Krempe, bei den Griechen oben mit einem breiteren Rand.

Vergleicht man die Stellung des morgenländischen Priesters (namentlich auf dem Dorfe) zum und im Volke mit derjenigen der römischen Priester und der evangelischen Pfarrer, so kann er mit dem Volke besonders eng verwachsen sein. Da er verheiratet ist, steht der morgenländische Priester dem Volksleben näher, als der römische. Verheiratet pflegen auch die protestantischen Pfarrer zu sein, aber als Studierte heben sie sich deutlich vom Landvolk ab. Den morgenländischen Priester trennte früher kein großer Bildungsabstand von seinen Bauern. Und er kann, da er verheiratet ist, nicht so billig leben, wie der römische Priester; da aber seine Einnahmen geringer zu sein pflegen, als die der protestantischen Pfarrer, kann er geradezu zum Proletarier werden. Und hat er eine höhere Schulbildung, so hat seine Frau die meist nicht. Immerhin hat es auch in Rußland bedeutende Männer gegeben, die Priestersöhne waren, z. B. Solowiow. Die Kirche im Ganzen ist übrigens auch auf morgenländischem Boden bisweilen reich gewesen; so war es die russische namentlich bis ins 18. Jh., wo Katharina II. viel Kirchengut für den Staat einzog.

Das Maß der Arbeit, das der einzelne Priester hat, ist auch in der morgenländischen Kirche sehr verschieden. In Rußland kam vor dem Kriege durch-

schnittlich ein Priester auf 1000—1500 Seelen. Aber da Seelsorge in unserem Sinne nur vereinzelt getrieben wird, ist die Arbeit oft gering.

4. **Die nationale Gespaltenheit der morgenländischen Kirche.** Religion war im Orient bisher nicht Privatsache, sondern Nationalsache. Doch obgleich die enge Verbindung von Kirche und Volkstum, die sich in der Geschichte der morgenländischen Kirchen herausgebildet hat, ihnen einen starken Halt gewährt, so sehr bedeutet andererseits die nationale Zerspaltenheit eine Schwäche der Kirche. Wie sich die Dinge nun einmal gestaltet haben, würden morgenländische Christen in den letzten Jahrhunderten eine Vereinigung ihrer Kirchen zu einem Rechtskörper nur dann erwartet haben, wenn das ganze morgenländisch-christliche Gebiet wieder unter einem Kaiser vereinigt worden wäre. (Daß die russische Kirche, obwohl Rußland politisch unabhängig war, noch Jahrhunderte unter dem Patriarchen von Konstantinopel blieb, war in der kulturellen Überlegenheit von Byzanz begründet und hörte tatsächlich 1453 auf; 1589 wurde diese Unabhängigkeit auch grundsätzlich ausgesprochen. Hoffnung auf Erneuerung der einheitlichen Herrschaft über alle morgenländisch-christlichen Länder konnte in den letzten zwei Jahrhunderten Rußland hegen, wo man sich gern darauf berief, daß die Tochter des letzten oströmischen Kaisers einen russischen Herrscher geheiratet hatte. In der Tat hat die Annahme der Zaren-(Kaiser-)würde durch Iwan IV. 1547 für das Morgenland eine ähnliche Bedeutung gehabt, wie für das Abendland die Kaiserkrönung Karls des Großen 800. Wenn die Russen im letzten Jahrhundert auf dem Berge Athos, in Syrien, Palästina (russischer Palästinaverein) und anderwärts mit steigender Lebhaftigkeit teils Kirchen, Schulen, Spitäler gründeten, teils in die schon bestehenden ihre Landsleute hineinzubringen suchten, so waren dafür politische Pläne stark mitbestimmend. Heute wird von Rußland her vielmehr für Einheit im Atheismus geworben.

Auch die Griechen haben versucht, durch den Konstantinopeler Patriarchat, der stets mit Griechen besetzt war, ihrem Volkstum die einheitliche Leitung der morgenländischen Kirche zu verschaffen. Die serbischen Metropoliten wurden bis ins 13. Jh., die von Kiew und Moskau bis ins 15. Jh. hinein meist von Konstantinopel her gesandt, und waren in diesem Falle fast stets Griechen. Der serbische Patriarchat von Ipek (in Altserbien) und der bulgarische von Achrida (in Makedonien), die unter türkischer Herrschaft bis in die zweite Hälfte des 18. Jh. hinein bestanden, wenn auch mit geringer Bedeutung, sind dann noch auf Betreiben des Konstantinopeler Patriarchen aufgehoben worden. Die Phanarioten haben das Streben der nichtgriechischen Christenvölker der Balkanhalbinsel, politisch mehr und mehr Selbständigkeit zu gewinnen, im 19. Jh. ebenso wenig begünstigt, weil solche Verselbständigung den griechischen Einfluß auf die Kirche dieser Völker zu mindern drohte; sie bekämpften das Streben nach kirchlicher Selbständigkeit als Ketzerei unter dem Namen Phyletismus. Z. T. sind die Dinge so geregelt worden, daß die Bistümer nicht rein räumlich abgegrenzt sind, sondern etwa ein bulgarischer und ein griechischer Bischof in demselben Gebiete (wenn auch meist nicht in derselben Stadt) wirken, jener die bulgarischen, dieser die griechischen Christen unter sich hat. Zwischen dem großen russischen Sprachgebiet im Norden und

dem großen arabischen Sprachgebiet im Süden, zu dem doch, obwohl die meisten arabisch Redenden Mohammedaner sind, auch nicht wenige Christen gehören, vermag Sprache und Nationalität der Griechen längst nicht mehr einfach eine Führerstellung in der orthodoxen Christenheit zu haben, zumal zwischen ihnen und den Russen noch andere, an Zahl z. T. den Griechen überlegene orthodoxe Völker wohnen, die Bulgaren, Serben, Rumänen.

5. Volk, Kirche und Staat. Der Priester spricht nicht, wie der römische: „ich taufe dich", sondern „es wird getauft N. N." (entsprechend bei den andern Sakramenten), und das Ansehen, das er immerhin als Vermittler himmlischer Güter genießt, bedeutet nicht, daß die Kirche Herrschaft über das öffentliche Leben hätte, die Priester auch außerhalb des Kultus über die Laien regierten. Das Laientum hat stärkeren Einfluß auf die Kirche als im abendländischen Katholizismus, nicht nur sofern der Landesherr Macht in der Staatskirche hat, sondern auch sofern an einigen Zweigen der kirchlichen Verwaltung und an kirchlichen Wahlkörperschaften das Laientum starken Anteil hat. Einzelne Priester oder Mönche werden, wenn sie im Rufe besonderer Heiligkeit stehen, leicht bald als Wundertäter verehrt, wie in Rußland Johann von Kronstadt († 1908), und mancher Priester gewinnt durch die Kraft seiner Beredsamkeit Einfluß auf weite Volkskreise, sei es in religiösen Dingen, sei es in politischen wie Gapon († 1906) bei der ersten russischen Revolution 1905; auch kann ein kräftiger Laie, der geschickt die schwärmerischen religiösen Neigungen seiner Umgebung ausnutzt wie es Rasputin († 1916) am Zarenhofe tat, erstaunlich viel Macht an sich reißen. Und es hat nicht an Kirchenfürsten gefehlt, die stark ins politische Leben eingriffen, wie in Rußland Philaret Romanow und Nikon im 17. Jh. Aber das lag bei jenem an seiner Herkunft (er gehörte einer fürstlichen Familie an, war erst spät Priester geworden und war der Vater des Zaren) und bei Nikon an seiner gewaltigen Persönlichkeit. Im Ganzen gibt es auf morgenländisch-christlichem Boden keinen Klerikalismus. Die wohl eindringlichste dichterische Darstellung des Gegensatzes, der zwischen Jesus und aller kirchlichen Herrschsucht besteht, stammt nicht von einem Protestanten, sondern von einem russischen Christen: Dostojewskis „Großinquisitor". Die morgenländische Kirche hat ihr sicheres Herrschaftsgebiet im Gemüt des gläubigen Volkes, aber sie herrscht nicht über den Staat; in vielen Beziehungen herrscht dieser vielmehr über die Kirche.

Das morgenländische Staatskirchentum hat sich bis in die Gegenwart erhalten können, soweit die Kirche Volkskirche, Nationalkirche ist. Und vom byzantinischen Reich her hat die Gewohnheit enger Verbindung von Staat und Kirche so stark nachgewirkt, daß die Patriarchen von Konstantinopel, wie früher in der Hand der Kaiser, so, seitdem Konstantinopel türkisch war, in der Hand der Sultane waren. Der Sultan ließ einerseits die christlichen Patriarchen als Vertreter der christlichen Völker der Türkei auch in politischen Dingen gelten, erhielt und stärkte insofern die Macht dieser kirchlichen Würdenträger; andererseits nahm der Sultan die Patriarchen als seine Statthalter in Anspruch und hat oft Patriarchen abgesetzt; die Befugnis dazu ward ihm von der Kirche nicht bestritten; man wählte einen neuen. Bisweilen hat auch ein Patriarch, der in Zwist mit der Regierung geriet, seinen Abschied ge-

nommen. Die Türken sahen einen häufigen Wechsel im Patriarchat auch deshalb gern, weil sie bei jeder Neubesetzung hohe Gebühren bezogen. So hat es auf dem bischöflichen Stuhl von Konstantinopel viel mehr Wechsel gegeben, als auf dem römischen, zwischen 1625 und 1700 fünfzig Mal. Konstantinopel hat im 19. Jh. 33 Patriarchen gehabt, Rom gleichzeitig nur 6 Päpste. Doch konnte ein früherer Patriarch auf seinen Posten zurückkehren, gegebenenfalls ein paar Mal. Eingriffen des Sultans in innerkirchliche Dinge, in dogmatische und kultische Fragen hätte man wohl widerstanden, aber an solchen hatten die Türken kein Interesse. Wie die abendländische Kirche sich in der Zeit Gregors VII. von weltlicher Herrschaft zunächst freier machte, so hat die byzantinische in der Zeit des Bilderstreits eine zu weitgehende Einmischung des Kaisers abgewiesen, aber nicht so, daß sie nun überhaupt eine andere Stellung zum Staat eingenommen hätte. Es genügte ihr, daß die Kaiser zur Orthodoxie zurückkehrten. Am engsten ist die Verbindung von Kirche und Staat in dem Reiche gewesen, das Jahrhunderte hindurch das einzige von morgenländisch-christlichen Herrschern regierte war, in Rußland. Die zarische Autokratie ward religiös verklärt.

In ganz kleinen Verhältnissen bestand auch mehrfach das Gegenstück zum Cäsaropapismus, nämlich die weltliche Herrschaft eines geistlichen Würdenträgers, so in Montenegro, wo der Wladika (Bischof) von Cetinje erst 1852 seine geistliche Würde ablegte, um künftig als Fürst zu regieren. Aber auch hier also die enge Verbindung von Kirche und Staat. Und man soll das morgenländische Staatskirchentum nicht bloß schelten. Man soll es geschichtlich begreifen. Die römischen Kaiser waren fast im selben Augenblick Christen geworden, wo sie orientalische Despoten wurden; ihnen gerade jetzt entgegenzutreten konnte der Kirche, die für das Aufhören der Verfolgungen dankbar war, nicht leicht werden. So haben Konstantin und seine Nachfolger, die viel für die Kirche taten, alsbald starken Einfluß auf die Kirche gewonnen.

Überdies wurde die Lage im Westen und im Osten verschieden; während es im Westen dann Jahrhunderte hindurch keinen Kaiser mehr gab und die Barbarenherrscher Heiden oder Ketzer waren, die Kirche also sich auf ihre Selbständigkeit zu besinnen Anlaß hatte, konnten die Christen des Ostens weiterhin den Kaiser, einen irdischen Herrscher, als Abbild des himmlischen ehren.

Aber natürlich bestehen heute für das Staatskirchentum Schwierigkeiten. Nicht nur in der neuen Türkei, die sich als modernen Einheitsstaat gestaltet und soweit sie noch christliche Untertanen hat, deren Kirchenhäuptern keine Vorrechte mehr gewährt, auch den Priestern verbietet, auf der Straße Amtstracht zu tragen, sondern auch in den europäischen Staaten mit morgenländisch-christlicher Bevölkerung, die doch der Kirche zum großen Teil entfremdet ist. Z. T. hat man demgemäß neuerdings die Verbindung von Staat und Kirche gelockert. So in Rumänien, wo die Wahl der Bischöfe jetzt den kirchlichen Vertretern der Diözese zusteht; an der Wahl des Patriarchen nehmen allerdings neben kirchlichen Vertetern noch alle orthodoxen Parlamentsmitglieder teil, wie an der des serbischen neben kirchlichen Vertretern eine Anzahl weltlicher Würdenträger, die Minister, die Universitätsrektoren usw., soweit sie orthodox sind. Und daneben bestehen noch viele enge Bande zwischen

Kirche und Staat: die Kirche gedenkt betend des Herrschers beim großen Einzug im Gottesdienst, also an einer der feierlichsten Stellen ihres Kults. In Rumänien muß jeder Beamte und Offizier zu einer anerkannten christlichen Kirche gehören, sich also auch kirchlich trauen lassen; es braucht nur nicht die orthodoxe Kirche zu sein. Und irgend einer religiösen Gemeinschaft muß jeder Bürger angehören; Religionslosigkeit kennt und duldet der Staat von Amtswegen nicht. Daß die orthodoxe Kirche als Nationalkirche gilt, kommt ihr leicht überall dort zugute, wo es nationale und konfessionelle Minderheiten gibt. Wirtschaftliche Gesetze oder Verwaltungsmaßnahmen des Staates, die den nationalen Minderheiten nachteilig sind, schädigen oft auch deren Schul- und Kirchenwesen. So haben die Siebenbürger Sachsen in rumänischer Zeit viel von ihrem Besitz verloren, der kirchlichen und Schulzwecken dient, und wenn reformierte Ungarn in Siebenbürgen zur orthodoxen Kirche übertreten, so geht die Absicht zweifellos wesentlich auf Zugehörigkeit zur rumänischen Nationalität. Die östlichen und südöstlichen Länder Europas sind es vor allem, um deren Willen das Recht der Minderheiten wie ein politisches so auch ein für die christlichen Kirchen dringliches Problem ist.

6. Verfassung und Verwaltung der orthodoxen Kirchen. Die russische Kirche stand ursprünglich unter einem Metropoliten, dessen Sitz zunächst Kiew, dann Moskau war; da nach der Verlegung in Kiew ein Metropolit blieb, bestand zeitweise Streit zwischen beiden. 1589 wurde der Metropolit von Moskau zum Patriarchen erhoben; seitdem ist die russische Kirche auch rechtlich von Konstantinopel unabhängig. Peter der Große ließ den Patriarchenstuhl unbesetzt und ersetzte schließlich das Moskauer Patriarchat 1721 durch ein Kollegium, das seinen Sitz in Petersburg hatte, den heiligen Synod, zu dem die angesehensten russischen Bischöfe (darunter stets die Metropoliten von Petersburg, Moskau, Kiew) gehörten. Den Vorsitz hatte der Metropolit von Petersburg, die tatsächliche Leitung aber der Oberprokurator, ein Laie, General oder Jurist, wie jene Metropoliten vom Zaren ernannt. Dieser Oberprokurator ist zeitweise ein sehr mächtiger Mann gewesen; unter Alexander III. und Nikolaus II. war es der als Haupt der Reaktion gehaßte Pobedonoszew. Nach der Revolution versammelte sich 1917 wieder ein russisches Konzil und man wählte wieder einen Patriarchen, Tichon, dessen Stellung aber schwierig war; als er 1925 starb, erhielt er keinen Nachfolger mehr.

Während in Rußland die Bischöfe vom Zaren (wenn auch natürlich durch Vermittlung des Synods) ernannt wurden und die Priester von den Bischöfen, hat sich anderwärts z. T. das Wahlrecht der Gemeinden erhalten und die Wahl der Bischöfe pflegt, wenn auch unter staatlicher Mitwirkung (s. 5), durch eine aus Priestern und Laien zusammengesetzte Körperschaft zu erfolgen. Jeder Bischof regiert seine Diözese durch ein Konsistorium (die Namen dieser Behörde sind übrigens in den einzelnen Kirchen verschieden); die Landeskirche pflegt durch die Synode, d. h. einen Ausschuß einiger (oder alle) Bischöfe verwaltet zu werden. Daneben gibt es bisweilen noch besondere Gerichts- und Finanzbehörden; an letzteren pflegen Laien stark beteiligt zu sein.

7. Das Eherecht. Da die Ehe als Sakrament gilt, hat die Kirche seit langer Zeit beansprucht, daß, soweit der Staat Gesetze über die Ehe gibt, er

sich nach den kirchlichen Grundsätzen richte. Ursprünglich hat die Kirche eine Menge von Hindernissen der Eheschließung gekannt (neben Blutsverwandtschaft, Verschiedenheit des Glaubens u. dgl. die Patenschaft); von einigen konnte auch nach kirchlicher Vorschrift dispensiert werden, einige beachtet jetzt der Staat auch in den Ländern nicht mehr, wo er im übrigen zur Kirche freundlich steht. Ehescheidung kennt die morgenländische Kirche bei Ehebruch, auch bei dauernder böswilliger Verlassung u. a. Die Mischehen sind lange Zeit hindurch für diese Kirche kein Problem gewesen, da sie selten vorkamen. In neuerer Zeit sind sie häufiger geworden und die orthodoxe Kirche ;ist im allgemeinen hier duldsamer als die römisch-katholische; ihre Priester vollziehen die Trauung nicht nur wenn orthodoxe Erziehung aller Kinder versprochen wird.

§ 24. Dogma und Theologie

1. **Die Quellen der Kirchenlehre** sind wie im abendländischen Katholizismus Bibel und Tradition.

Der Umfang der Bibel ist in alten Zeiten im Morgenland nicht ganz der gleiche gewesen wie im Abendland. Athanasius hat in seinem aus der Geschichte des Kanons bekannten 39. Festbrief die ATlichen Apokryphen, den Hirten des Hermas und die Apostellehre als anaginoskomena (gelesene) neben die kanonischen Bücher gestellt. Die Offenbarung Joh., die ja im Westen viel eher Anerkennung fand als im Osten, hat sich erst im Mittelalter bei der morgenländischen Kirche allgemein durchgesetzt. Die Apokryphen des AT fanden ebenfalls Anerkennung; sie sind ja in der LXX enthalten und diese hat im Morgenland ein ähnliches Ansehen gewonnen wie im Abendland die Vulgata (Schriften, die vorgelesen werden). Lukaris ward u. a. deshalb getadelt, weil er die Apokryphen verwarf. Immerhin ist an diesem Punkte noch Verschiedenheit der Meinungen möglich. Überdies hat die morgenländische Kirche z. T. andre Apokryphen als die römisch-katholische (Psalmen Salomos, 3. und 4. Makkabäerbuch, während das 4. Buch Esra fehlt usw.). Die Bibelverbreitung im Volke hat ihre Grenze daran, daß Viele nicht lesen können, z. T. aber auch an Bedenken der Behörden; die Petersburger Bibelgesellschaft, unter Alexander I. begründet, ward unter Nikolaus I. unterdrückt. Erst unter Alexander II. konnte eine russische Bibelgesellschaft wieder aufleben. Auch in Griechenland haben manche die Verbreitung von Bibeln in der Volkssprache als Ungebühr gegen den heiligen Text bekämpft. Neben der Bibel steht die Tradition. Man weiß, daß neben dem, was schriftlich als Väterlehre nachweisbar ist, mündliche Überlieferung in der Kirche fortwirkt. Ausgesprochen ist die Tradition namentlich in den Beschlüssen der Konzilien und in Glaubensbekenntnissen. Von den neueren Synoden hat besonders wichtige dogmatische Beschlüsse gefaßt die zu Jerusalem 1672, auf der die morgenländische Kirche ihre Lehre schärfer gegen die abendländische, römisch-katholische wie protestantische, abgrenzte.

Unter den kirchlichen Glaubensbekenntnissen nimmt das NC durchaus eine Sonderstellung ein; es ist das Symbol, „der Glaube", gilt als heiligste Zusammenfassung der apostolischen Überlieferung, wird noch gemeinhin auf die beiden ersten allgemeinen Konzilien, die von Nicäa und Konstantinopel

zurückgeführt. Wie es im Kult seine feste Stelle hat, so wird es etwa auch auf die bischöflichen Gewänder gestickt.

Andere Bekenntnisse haben keinesfalls dieselbe religiöse Bedeutung. Von solchen späteren Lehrschriften seien genannt 1. das Bekenntnis, das der Patriarch Gennadius 1453 dem Sultan einreichte; von dem bei Kimmel (s. u.) gedruckten Texte sind c. 13 bis 20 unecht. 2. Die confessio orthodoxa (orthodoxos homologia), ausgegangen unter der Autorität des Metropoliten Petrus Mogilas von Kiew um 1640. Die erste Frage heißt: Was muß der orthodoxe katholische Christ beobachten, damit er das ewige Leben ererbe? Und die Antwort beginnt: rechten Glauben und gute Werke (nach Jak.). Die weitere Anlage des Bekenntnisses ist die, daß es zuerst vom Glauben handelt, wobei das NC in 12 Artikel zerlegt ist; beim 9., dem von der Kirche, werden die (in § 22 3 erwähnten) 9 Gebote der Kirche eingeschärft, beim 10. (Taufe) alle 7 Sakramente besprochen. Danach wird die christliche Hoffnung behandelt, d. h. das christliche Beten, das Vaterunser und die Seligpreisungen; bei „Selig sind die Barmherzigen" kommen die 7 Werke der Barmherzigkeit zur Darstellung. Endlich wird im 3. Teil die Liebe erörtert (christliche Werke, Fasten, Almosen, Tugenden, Sünde, sieben Todsünden, zehn Gebote). Als drittes von diesen Bekenntnissen sei erwähnt die aspis orthodoxias (Schild der Rechtgläubigkeit) der Jerusalemer Synode von 1672, teilweise gegen Lukaris gerichtet; daneben etwa noch 4. die Antwort des Patriarchen Jeremias an die Tübinger Theologen (s. § 29 1). Die Verbindlichkeit dieser Schriften wird von manchen heutigen orthodoxen Theologen bestritten.

Katechismen sind dort in größerer Zahl entstanden, wo der religiöse Volksunterricht auf einer höheren Stufe steht. Auf griechisch-orthodoxem Gebiet ist verbreitet des Eugenios Bulgaris Lehrbuch orthodoxos homologia; deutsch erschien Griechisch-orthodoxer Katechismus von Kallinikos, Protopresbyter in Manchester (London 1928).

Zusammengestellt haben derartige Bekenntnisse Kimmel, libri symbolici ecclesiae orientalis (1843, mit Nachtrag von Weißenborn 1850), Mihalcescu, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904, und (für alle Kirchen) Ph. Schaff, the creeds of Christendom 1877 (3 Bde., the greek and latin creeds with translations in Bd. 2).

2. Die Geltung des Dogmas in der morgenländischen Kirche ist noch sicherer als die der Kirchenlehre bei den abendländischen Katholiken, sofern Selbstverständlichkeit der sicherste Panzer ist, den die Geschichte irgend einem Stück menschlicher Lebens- oder Denkweise geben kann, und das Dogma gilt in der morgenländischen Kirche selbstverständlich, wie auch ohne weiteres vorausgesetzt wird, daß Bibel und Kirchenlehre übereinstimmen. Die Annahme des Dogmas ist dem morgenländischen Christen nicht so wie dem römischen eine Pflicht des Gehorsams, den man leisten muß, auch wenn es einem (infolge von Verstandeszweifeln gegen das Dogma) sauer wird, sondern das Dogma anzunehmen und nicht zu zweifeln erfüllt den morgenländischen Christen (noch in anderer Weise als den römischen) mit höchster Befriedigung; es ist sozusagen auch ein ästhetisches Urteil, das er abgibt, wenn er einen Gedanken als orthodox und deshalb wahr bekennt und ehrt. Dementsprechend strebt man auch

nicht so sehr danach, das Dogma verstandesmäßig zu durchdringen, bewältigen, verarbeiten, als gefühlsmäßig. Man sucht meist nicht ein wirkliches System der Dogmatik zu geben. Das Dogma wird mehr hingenommen als verstanden; der theologische Scharfsinn übt sich oft mehr in der Ausdeutung des Kultus.

3. **Morgenländisch-orthodoxe und abendländisch-katholische Kirchenlehre** stimmen wesentlich überein. Einige alte griechisch-spekulative Elemente wirken in der morgenländischen Theologie heute noch stärker nach, als im Abendlande, z. B. wird der Gottesbegriff philosophischer ausgestaltet, Gott wird oft nicht so entschieden personifiziert wie im Abendlande. Auch haben die Morgenländer die Lehre von der Schöpfung bisweilen genauer ausgebildet. Zuerst schuf Gott die Welt der Geistwesen außer den Menschen, die Engel, von denen sich durch Abfall die Dämonen sonderten. Dagegen pflegt die Lehre von der Bedeutung des Todes Christi, von der Heilsaneignung und der Kirche weniger genau erörtert zu werden als im Abendlande. Symeon von Thessalonich (um 1400) und andere Theologen erörtern genau Kirchengebäude und Kult, aber den Kirchenbegriff überhaupt kaum; er ist für sie kein Problem. Als Grundlage der Kirchenlehre gelten ja nur die Beschlüsse der 7 allgemeinen Konzilien; darüber hinaus ist nichts festgelegt. Und oft gibt man sich der Aufgabe, den Kult auf Himmlisches zu deuten, so sehr hin, daß die Glaubenslehre wesentlich Kultlehre, die Dogmatik zu einer Art theoretischer Liturgik wird. Immerhin wird von neueren Theologen der Kirchenbegriff behandelt, namentlich die Einheit der Kirche. Im Gegensatz zu Rom wird betont, daß alle Apostel gleichberechtigt waren, alle Bischöfe gleichberechtigt sind, Christus keinen irdischen Stellvertreter hat. Nach Philarets v. Moskau (um 1850) Katechismus ist die Kirche die von Gott gestiftete Gemeinschaft von Menschen, die durch den Glauben, das göttliche Gesetz, die Hierarchie und die Sakramente verbunden sind.

Dogma im engeren Sinne ist für die morgenländische Kirche nur die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und die von Christi Person, seinen zwei Naturen, wie sie im NC gefunden wird. Wenn in die Trinitätslehre durch das filioque ein Unterschied hereinkam, so besteht hier allerdings ein sachlicher Gegensatz; die Einheit Gottes hat man im Osten und im Westen auf verschiedene Weise sicher zu stellen gesucht, im Osten, indem man den Vater als „Wurzel der Gottheit" hinstellte und den Geist nicht in ein mittelbareres Verhältnis zu ihm rücken wollte als den Sohn, im Westen, indem man, Augustin folgend, alle drei „Personen" als einander bedingend ansah. Und wie in der Trinität der Vater stärker hervortritt, so in Christus die göttliche Natur. Christi descensus (der im NC nicht erwähnt ist) wird als Hinabsteigen (mit seiner Seele und seiner Gottheit) in die Unterwelt verstanden, aus der er die Seelen der frommen Väter ins Paradies einführte, nicht als Weg in die Hölle.

Im übrigen stimmt man mit dem abendländischen Katholizismus auch in der Theorie vom Verhältnis des Dogmas zur Philosophie überein. Ein Teil des Dogmas gilt als rational, als philosophisch beweisbar, nämlich daß ein Gott sei, daß er allmächtig sei usw. Ebenso aber ist die Überzeugung gemeinsam, daß im Christentum Lehren geoffenbart seien, die der natürlichen Vernunft des Menschen schlechthin unzugänglich sind, sie übersteigen, Myste-

rien wie die Trinitätslehre. Eine Annäherung an das Abendland hat auch insofern stattgefunden, als die altgriechische Lehre von der Freiheit des Willens bei späteren morgenländischen Theologen so eingeschränkt ist, daß ungefähr eine semipelagianische Lehrweise sich ergibt; der Begriff der Erbsünde wird erörtert. In der Lehre vom Heil stehen neben der physischen Erlösungslehre, daß Christus phthorá (Vergänglichkeit) und Tod besiegt, uns unvergängliches Wesen, d. h. auch Auferstehung des Fleisches gesichert habe, rechtliche und sittliche Gedanken: Christus hat durch Wegschaffung der Sündenschuld die Möglichkeit gebracht, daß wir selig werden; verwirklicht wird das Heil für den Einzelnen dadurch, daß er nach dem Willen Christi lebt und durch die Mysterien (Sakramente) der Kirche. Bisweilen darf man freilich, wenn morgenländische und abendländische Theologen dieselben Ausdrücke brauchen, daraus keineswegs schließen, daß dasselbe gemeint sei; wenn morgenländische Theologen von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sprechen, so ist nicht etwa gemeint, was Protestanten darunter zu verstehen pflegen. Sondern die sichtbare Kirche ist die orthodoxe Kirche auf Erden, und die unsichtbare ist die Gemeinschaft der Seligen im Himmel.

Bei den Unionsverhandlungen hat endlich noch ein Lehrunterschied aus der Eschatologie Bedeutung erlangt: in der römischen Kirche hat sich die Vorstellung vom Segfeuer herausgebildet (s. § 43 5). Bei den morgenländischen Christen dagegen herrscht die Vorstellung, daß, wer selig wird, im wesentlichen auch schon in dem Zwischenzustand vom Tode bis zum Endgericht Seligkeit empfinden wird (der Gedanke, daß ein doppeltes Gericht stattfinde, eins über jeden sogleich nach seinem Tode und eins über alle am Ende der Tage, ist beiden Kirchen gemeinsam; handelt es sich nach dem Tode zunächst um einen Zustand der Seele, so wird durch die Auferstehung des Fleisches am Ende der Tage Seligkeit oder Pein auch für den Leib hinzugefügt). Daß es Läuterungsstrafen jenseits des Todes geben möge, hat die orthodoxe morgenländische Kirche bei den Unionsverhandlungen zugegeben, aber nie die ausgebildete Lehre von einem dritten Ort (zwischen Himmel und Hölle), an dem diese stattfinden. Die morgenländische Kirche glaubt: durch Gebete der Christen können einige von denen, die sonst wohl verloren gingen, noch gerettet werden, natürlich nur solche, deren Sündenschuld nicht zu schwer ist. Praktisch ungleich wichtiger ist aber, daß die morgenländische Kirche auch kein Ablaßwesen kennt.

4. **Die Sakramente** (mystéria). Der Areopagite bespricht sechs Hauptmysterien: Taufe und Salbung, Abendmahl, Weihe des Myron, Priesterweihe, Mönchsweihe, Begräbnisfeier. Daß man seit den Unionsverhandlungen des Mittelalters auch in der orthodoxen morgenländischen Kirche sieben Sakramente zählt, und zwar Taufe, Salbung mit dem Myron, Abendmahl, Buße, Priesterweihe, Ehe und Gebetsölung, ist Anpassung an den abendländischen Katholizismus. Auch in Einzelheiten ist die Sakramentslehre der abendländischen entsprechend, man unterscheidet hýlē und eídōs wie dort materia und forma (Stoff und Form). Und wie die römische Kirche die von Ketzern vollzogene Taufe im allgemeinen als gültig anerkennt, so erkennt die orthodoxe morgenländische Kirche die von nicht rechtgläubigen morgenländischen Christen vollzogene Tanfe an, wenn sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und de

Geistes und mit Untertauchen vorgenommen ist. Die abendländische Taufe, bei der die Untertauchung fehlt, wurde in Rußland als gültig angesehen, auf griechischem Boden im allgemeinen nicht. Daß die Salbung mit dem Myron, die doch bei der Taufe erfolgt (wie übrigens in altkirchlicher Zeit auch im Abendland), als besonderes Sakrament gezählt wird, ist gekünstelt; mit der abendländischen Firmung, die man im Morgenlande nicht hat, stimmt sie nur darin überein, daß beide Male Salböl verwendet wird, aber wie wenig gleicht die Bestreichung der Backe mit Öl (bei der römisch-katholischen Firmung) jener Salbung des Täuflings am ganzen Körper! So bedeutet es auch wenig, daß die Salbung bisweilen als bĕbaiosis bezeichnet wird; sie entspricht der confirmatio doch nur wenig. Auch wird die Salbung von jedem Priester vollzogen; sie ist nicht, wie die Firmung, dem Bischof vorbehalten; nur die Herstellung des Myron ist Vorrecht des Episkopats. Die morgenländische Lehre vom Abendmahl stimmt darin mit der abendländisch-katholischen überein, daß die eucharistische Feier nicht nur Genuß, Gemeinschaft, Kommunion ist, sondern zugleich Opfer. In Brot und Wein vollzieht sich eine Wandlung. Schon im Bilderstreit ist gegenüber den Bilderfeinden, die behaupteten, das einzig rechte Bild Christi seien Brot und Wein im Abendmahl, die Lehre durchgesetzt worden, daß Brot und Wein Christum nicht nur abbilden. Im Gegensatz zu Lukaris, der die morgenländische Abendmahlslehre symbolisch deutete, hat man sich auf den Ausdruck metūsiōsis festgelegt, der dem lateinischen transsubstantiatio entspricht. Ein Unterschied besteht sofern nach römischer Ansicht die Wandlung bei der Rezitation der Einsetzungsworte erfolgt, nach morgenländischer durch die Anrufung des hl. Geistes, die epiklesis. Über das Verhältnis des jetzt in der Messe dargebrachten Opfers zu dem auf Golgatha dargebrachten hat man keine einheitliche klare Theorie. Bei der Ehe gilt die Trauung als Sakrament (nicht, wie im römischen Katholizismus, die Ehe selbst). Über die Priesterweihe § 23 2.

5. **Die theologische Wissenschaft.** Daß von altkirchlichen Zeiten her die wissenschaftlich-theologische Tradition auf griechischem Boden nie abgerissen sei, darauf ist man stolz. Die berühmtesten griechischen Theologen der Zeit, die wir das Mittelalter nennen, sind Johannes von Damaskus († 754), Photius (2. Hälfte des 9. Jh.), Euthymius Zigabenus (um 1100) und Symeon von Thessalonich (1. Hälfte des 15. Jh.); dazu die in § 22 7 genannten Mystiker. Nach dem Fall von Konstantinopel bedrückt, im 17. Jh. eifrig bemüht, im Gegensatz zu Lukaris die dogmatische Korrektheit zu wahren, hat die morgenländische Theologie im 18. Jh. Einwirkungen von der abendländischen Aufklärung erfahren. Die bekanntesten morgenländischen Theologen jener Zeit waren Theophanes Prokopowitsch, der Berater Peters des Großen, Eugenios Bulgaris, geb. auf Korfu, lebte länger in Deutschland, zuletzt in hohen kirchlichen Würden in Rußland, † 1806. Z. T. hat die wissenschaftliche Theologie noch heute ihren Sitz in Klöstern, wie in einigen des Athos. Es gibt orthodox-theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, so in Athen, Bukarest, Czernowitz, Kischinew, Sofia, Belgrad, Warschau. Ihre Professoren sind z. T. Priester, z. T. Laien. Der Patriarch von Konstantinopel unterhält eine geist-

liche Akademie in Chalki; in Rußland haben bis zur Revolution die zu Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan der höheren wissenschaftlichen Ausbildung eines Teils der Priester gedient; jetzt gibt es ein russisches theologisches Institut in Paris und eine Fakultät in Charbin (Mandschurei). Bekannte russische religiöse Denker der Neuzeit sind Chomjakow, Solowiow, Berdiaew. Von neueren östlichen Theologen seien genannt Philaret, Metropolit von Moskau, † 1867, Makari Bulgakow, Dogmatiker und Kirchenhistoriker, † 1882, dessen dogmatische Theologie durch Tolstois Kritik auch bei uns bekannt ist, der Erzbischof Bryennios von Nikomedien, der die Apostellehre fand und 1883 veröffentlichte, die Moskauer Kirchenhistoriker Lebedew und Golubinski und der Neutestamentler und Patristiker Glubokowski, früher in Petersburg, jetzt in Sofia, die Kirchenrechtslehrer Alivisatos in Athen und Zankow in Sofia, die Dogmatiker Mihalcescu in Bukarest und Sergi Bulgakow in Paris. Soweit wissenschaftliche Forschung Theologen in Gegensatz zur dogmatischen Tradition brachte, hat es an Widerstand orthodoxer Kirchenleute nicht gefehlt. 1936 fand ein orthodoxer Theologentag in Athen statt (CW 1937, Nr. 3 u. 4).

Gavin, some aspects of greek orthodox thought, London 1923; Palmieri, theologia dogmatica orthodoxa, 2 Bde., Florenz 1911, 1913; Spačil, conceptus et doctrina de ecclesia iuxta theologiam orientis separati, Rom 1923f.; Hans Koch, Die russ. Orthodoxie im petrinischen Zeitalter, 1929; Jugie, Theol. dogmatica christianorum orientalium, Paris 1933ff.

6. Kapitel

Die außereuropäischen morgenländischen Nationalkirchen und die morgenländischen Sekten

§ 25. Die außereuropäischen morgenländischen Nationalkirchen

1. Einst und Jetzt. Heute bedeuten diese Kirchen viel weniger als früher. Konnte die orthodoxe morgenländische Kirche für die Verluste, die ihr der Islam brachte, durch Bekehrung der Slawen reichen Ersatz finden, so ward den morgenländischen Nationalkirchen kein solcher Ersatz zuteil. Die abessinische hat in ihren Bergen ihren äußeren Bestand am besten wahren können, aber, von der übrigen Christenheit fast ganz abgeschnitten, ist sie besonders erstarrt. Die armenische, bis gegen Ende des 19. Jh. etwa so ansehnlich wie die abessinische, hat mit ihrem Volke dann sehr gelitten. Die übrigen vollends sind, meist von Mohammedanern umgeben und länger als ein Jahrtausend politisch unter mohammedanischer Herrschaft stehend, stark verkümmert. Von der einstigen kirchlichen Organisation sind nur Trümmer erhalten; von wissenschaftlicher Theologie ist kaum noch eine Spur da; der Kult ist dem heutigen Volk unverständlich. Die Macht der Gewohnheit, die enge Verbindung von Kirche und Volkstum und der Zusammenhang religiöser Gedanken und Bräuche mit einem gewissen Maß sittlicher Erziehung haben durch die schwersten Zeiten hindurch Stücke dieser Kirchen erhalten. Besonders unerfreulich aber ist es, wenn mehrere, sich bekämpfende, mit hohen alten Titeln prunkende und doch verarmte Kirchenhäupter und Kirchen in demselben Landstrich, in derselben Stadt nebeneinander wohnen. Wie sollen die Mohammedaner vor

den Christen Achtung haben, wenn es in Jerusalem eine ganze Anzahl christlicher Patriarchen gibt, die einander wenig wohlgesinnt sind, und es um den Anteil an den heiligen Stätten namentlich zwischen Griechen und Armeniern, aber auch abendländischen Mönchen oft Streit gibt. Es ist auch kein Wunder, wenn Gauner und Bettler sich diese Zustände zunutze machen und die Wohltätigkeit bald dieser, bald jener Kirche ausbeuten, in dem sie jedesmal Zugehörigkeit oder den Willen zum Anschluß vortäuschen.

2. **Die Kopten.** Koptisch ist eine Verstümmelung des Wortes ägyptisch. Die Kopten selbst nennen sich oft Jakobiten wie die syrischen Monophysiten, denen wir diesen Namen vorzubehalten pflegen. Zu römischer Zeit waren die oberen Stände in Ägypten hellenisiert und in Alexandria gab es schon im 2. Jh. eine bedeutende christliche Gemeinde. Ägypten war einer der Hauptsitze des Gnostizismus. Spätestens im 3. Jh. breitete sich das Christentum auch beim Landvolke aus. Die Bibel wurde ins Koptische übersetzt. Ein berühmter koptischer Einsiedler um 300 war Pachom; die heute bei den koptischen Mönchen herrschende Regel ist die seines sagenumwobenen Zeitgenossen Antonius von Koma. Von dem koptischen Kirchen- und Volksmann Schenute um 400 stehen heute noch Predigten in den Vorlesebüchern der koptischen Kirche. Seit die Araber und namentlich seitdem später die Türken das Land beherrschten, verfiel sie; heute zählt sie nur etwa 870000 Mitglieder (die Gesamtbevölkerung von Ägypten, das seit 1882 unter englischer Herrschaft stand und neuerdings wieder eine selbständigere Stellung erhalten hat, beträgt etwa 15 Millionen, von denen gegen 14 Mill. Mohammedaner sind; der Rest verteilt sich auf Kopten, andere Christen und Juden). An der Spitze steht der Patriarch (Batrak), der in Kairo wohnt und stets aus den Mönchen genommen wird. Metropoliten gibt es in Alexandria, Memphis und Jerusalem. Das Mönchtum ist noch einigermaßen ansehnlich. Für den Kult wird hilfsweise das Arabische verwendet. Besonders lange dauert bei den Kopten das Fasten; sieben Monate im Jahre soll gefastet werden. In der religiösen Gedankenwelt mögen Spuren von Nachwirkung alten ägyptischen Sonderguts sein; der Märtyrerkult war hier immer sehr lebendig, vielleicht in Anlehnung an den altägyptischen Totenkult. Die Priesterschaft ist zu zahlreich und meist ungebildet, die Kirchen ärmlich. Daß die koptische, abessinische und syrisch-jakobitische Kirche der orthodoxen näher stehen als die armenische und die nestorianische, sofern sie das NC haben, das soll man nicht überschätzen.

Beth (s. § 20 Schluß); Jean Maspero, histoire des patriarches d'Alexandrie 518—61, 1923; Kopp, Glaube und Sakramente der Kopt. Kirche, 1932.

3. **Die Abessinier.** Das Bergland Abessinien oder Äthiopien behauptete bis 1936 seine Unabhängigkeit, kam dann unter italienische Herrschaft. Die Bevölkerung (heute wohl etwa 10 Millionen) ist nicht einheitlicher Abstammung; teils semitisch, teils hamitisch. Die Sprache der bis 1936 herrschenden, Stämme das Amharische oder Äthiopische, ist semitisch. Das Christentum soll durch Frumentius im 4. Jh. hierher gekommen sein, der von Athanasius ordiniert worden sei. Daneben ist der Islam im Lande verbreitet; von alten Zeiten her waren auch starke jüdische Einflüsse wirksam, auch in der christlichen Kirche; es wird neben dem Sonntag der Sabbat gefeiert, kein

Schweinefleisch gegessen; wie bei den Kopten ist die Beschneidung üblich. Im 15. Jh. suchte Sara Jakob, ein hervorragender Herrscher, in der abessinischen Kirche Reformen durchzusetzen, den Aberglauben zu bekämpfen. Im 16. Jh. wären wohl auch die Abessinier den Mohammedanern erlegen, wenn nicht Portugiesen ihnen Hilfe gebracht hätten. Die so mit dem katholischen Abendland angeknüpfte Verbindung benutzten die Jesuiten im 17. Jh., eine Union der Abessinier mit Rom zustande zu bringen; doch verschwand diese bald wieder. Die Kirche wahrt den Zusammenhang mit der koptischen darin, daß ihr Oberhaupt, der in Gondar wohnende Abuna, ein Kopte ist, ihr vom koptischen Patriarchen gesandt. Priesterschaft, Mönche und Nonnen sind zahlreich. Daß der Gottesdienst meist bei Nacht oder am frühen Morgen gehalten wird, ist im Klima begründet. In einigen Stücken des Kults, wie einer Abendfeier, mag sich Urchristliches erhalten haben. Auch darin, daß man 81 heilige Schriften zählt (darunter viele, die anderwärts als Apokryphen gelten), wirkt Altchristliches nach. Eine besonders große Rolle spielt die Marienverehrung. Wenn um christologische Formeln Streit war, so schließe man daraus nicht auf verbreitetes Verständnis für dogmatische Fragen; in der abessinischen Kirche ist das Christentum am allermeisten zu unverstandenem Brauch- und Formelwesen erstarrt. Als die Italiener 1935—1936 Abessinien eroberten, war die Haltung der Kirche ihnen gegenüber nicht einheitlich; inwieweit Italien eine Union der abessinischen Kirche mit Rom begünstigen wird, bleibt abzuwarten.

Anstein, Die abessinische Kirche, 1935.

4. **Die syrischen Jakobiten.** Die syrische Kirche hat in altchristlicher Zeit hohe Bedeutung gehabt, und es sind noch ansehnliche Reste syrisch-christlicher Literatur erhalten, teils gnostischer Art wie Schriften des Bardesanes, teils kirchlicher wie solche von Tatian, Efrem und Afrahat. Geschwächt wurde die syrische Kirche zuerst durch die Verwerfung der antiochenischen Christologie und das Ausscheiden der Nestorianer. Als dann von Byzanz her der Monophysitismus bekämpft wurde, ist Jakob Baradai im 6. Jh. der Organisator der sich verselbständigenden syrischen Kirche geworden. Mohammedanischer Druck und Einfälle der Kurden haben seit dem 7. Jh. sie mehr und mehr geschädigt; immerhin besaß sie noch im 13. Jh. einen bedeutenden Gelehrten, Barhebräus. Heute ist von Wissenschaft bei den meist im nördlichen Mesopotamien lebenden Jakobiten keine Rede. Ihr kirchlicher Führer, der sich stets Ignatius, Patriarch von Antiochia nennt, hatte seinen Sitz in einem Kloster bei Diarbekir am oberen Tigris; jetzt ist er in Aleppo, Antiochia (heute Antakia) wurde bedeutungslos. Weil die syrische Sprache des Kults dem Volke unverständlich geworden ist, sucht man auch hier mit dem Arabischen nachzuhelfen. Römische und amerikanisch-protestantische Propaganda hat unter den Jakobiten einige Erfolge gehabt. Von den etwa 600000 Christen des heutigen französischen Mandatsgebiets Syrien ist der größere Teil (Maroniten — s. § 28 1 — usw.) mit Rom uniert; Jakobiten gibt es kaum 100000.

5. **Die Armenier.** Bis zum Weltkriege zählte die armenische Kirche einige Millionen Mitglieder, wie die abessinische heute noch. Sie ist noch etwas älter als diese, ist die älteste christliche Volkskirche. Hauptmissionar bei den Armeniern war Gregor der Erleuchter (2. Hälfte des 3. Jh.s); daher gregoriani-

sche Kirche. Um 300 trat König Trdat (Tiridates) zum Christentum über. Als Ende des 4. Jh.s Römer und Perser sich in das armenische Reich teilten, fanden die Armenier in ihrer Kirche den Halt ihres Volkstums. Eben damals erzeugte sie eine armenische Literatur; der Patriarch dieser Blütezeit in Sahak, der Bibelübersetzer Mesrob. Da zum byzantinischen Reiche kein freundliches Verhältnis bestand, machten die Armenier die kaiserliche Kirchenpolitik nicht mit. Das Konzil von Ephesus erkannten sie noch an, aber das von Chalkedon (an dem sie, in Krieg verwickelt, nicht teilnehmen konnten) nicht mehr; so ehren sie noch heute nur 3 allgemeine Konzilien. Die Trennung von der byzantinischen Kirche vollzog sich auf einer Synode zu Dvin um 500. Die georgische Kirche, die zunächst mit der armenischen zusammenging, hat später wieder Verbindung mit der byzantinischen Reichskirche gewonnen; als Georgien um 1800 zu Rußland gekommen war, wurde sie gewaltsam der russischen eingefügt; nach dem Weltkriege versuchten das Land und seine Kirche wieder selbständig zu werden; heute ist es eine Sowjet-Republik. Im Mittelalter wurden die Armenier zeitweise wieder politisch selbständig, in der Heimat und in Kilikien. Zum großen Teil hat sich das lange Zeiten hindurch von Fremden beherrschte Volk wandernd und Handel treibend über den ganzen Orient hin verstreut. Seit 1828 gehört der Norden von Armenien mit Etschmiadsin, dem Sitze des Katholikos, des geistlichen Oberhaupts aller Armenier, zu Rußland. Die auf türkischem Boden wohnenden standen unter verschiedenen Patriarchen, von denen praktisch der wichtigste der in Konstantinopel war, als Vertreter ihres Volks gegenüber dem Sultan.

Die Armenier wollten keine Monophysiten sein, aber das Chalcedonense erschien ihnen als nestorianisch. Ihr Meßsymbol ist ein durch Stücke alter Taufsymbole erweitertes Nicänum. Sonstige kultische Besonderheiten sind: sie haben in ihren Kirchen keine Bilderwand, sondern ein Bild auf dem Altar und eine Wand mit Türen hinter dem Altar. Sie brauchen beim Abendmahl ungesäuertes Brot, haben keine Ohrenbeichte, sondern allgemeine Beichte mit allgemeiner Lossprechung, verwenden im Gottesdienst auch Musikinstrumente. Große Bedeutung kommt der alten armenischen Kirchenbaukunst zu, wenn sie so stark, wie neuerdings Strzygowski annimmt, auf den Westen gewirkt hat. Von den zahlreichen Festtagen ist der 6. Januar als Tag der Geburt und Taufe Jesu besonders wichtig (unser Weihnachtsfest haben sie nicht). Auch bei diesem Volke hat sich, namentlich unter den in der Heimat lebenden Bauern, viel Aberglaube eingeschlichen (während die in die Ferne verstreuten Armenier oft der Kirche entfremdet, religiös gleichgültig wurden). Manche alte Formel wird von den armenischen Christen kaum noch verstanden. Doch gab es unter dem reich gegliederten Klerus immer auch einen besonderen theologisch geschulten Stand, die Wardapets.

Völlig verändert worden ist die Lage von Kirche und Volk im letzten Menschenalter. Bereits in den neunziger Jahren des 19. Jh. begannen die Türken, mißtrauisch gegen armenisches Streben nach politischer Selbständigkeit und mißgünstig gegen die als schlaue Händler unbeliebten Armenier, das armenische Volk zum großen Teile aus seiner Heimat zu vertreiben und den Einfällen der Kurden preiszugeben, wobei sehr viele Armenier umkamen.

Brachte diese Not der Armenier immerhin in mehr Berührung mit hilfsbereiten Kreisen, namentlich auch aus den protestantischen Teilen Deutschlands, und konnte man hoffen, es werde so zu einer geistigen Belebung des erstarrten armenischen Kirchentums kommen, so sind die Schicksale der Armenier im Weltkriege noch ungleich trauriger gewesen. Die Türken gingen angesichts armenischer Aufstände, die Unsicherheit ihrer Herrschaft fühlend, zu planmäßiger Austreibung und Ausrottung der Armenier über; namentlich Frauen und Kinder führte man gern zwangsweise dem Islam zu. Die mit der Türkei im Kriege liegenden Westmächte konnten nichts dagegen tun und die z. T. sehr ernsten Einwirkungen von deutscher Seite gegen diese Greuel haben nur bescheidenen Erfolg gehabt. Noch nach dem Kriege haben die Feindseligkeiten der Türken und Kurden gegen die Armenier nicht aufgehört, und schließlich war es tatsächlich zu spät, ihnen, wie erst von den Siegern in Aussicht genommen war, auf früher türkischem Boden ein eigenes Staatswesen zu begründen. In Russisch-Armenien aber erschwerte die bolschewistische Revolution die Lage auch der armenischen Kirche. Der früher russische Anteil Armeniens gehört heute zu zwei Sowjetrepubliken, Armenien und Aserbeidschan. Außerdem wohnt ein Teil der Armenier in Persien. In Syrien und Irak sucht abendländisch-christliche Hilfe in Waisenhäusern u. dgl. zu retten, was von den Armeniern der Türkei noch übrig geblieben und nicht anderswohin ausgewandert ist. Auf türkischem Boden gibt es heute eine nennenswerte Zahl von Armeniern nur noch in Konstantinopel. Viele leben heute in Nordamerika. Der armenische Patriarchat in Konstantinopel besteht nicht mehr; die Kirche in Sowjetarmenien ist dringlich vor die Frage gestellt, welche Reformen sie vornehmen soll.

Lepsius, Der Todesgang des armenischen Volkes, [2] 1919; Lepsius, Deutschland und Armenien 1914—18, 1919; Regelmäßige Berichte in Lepsius' Zeitschrift Der Orient. Zur Frage nach der Bedeutung der altarmenischen Kunst: Strzygowski, Die Baukunst der Armenier und Europa, 1918. Über Armenien und Georgien; Nansen, Betrogenes Volk, 1926; über Georgien ein Sonderheft der Ztschr. Das neue Rußland, 1929. Zu 2 und 5: Paul Schütz, Zwischen Nil und Kaukasus, 1930; zu 2ff.: Der Orient, Zeitschrift, herausg. von Fleischmann (19. Jahrg. 1937).

6. **Die Nestorianer**, die sich selbst meist Syrer oder Assyrer nennen, haben sich noch früher als die bisher genannten Gruppen von der byzantinischen Reichskirche getrennt. Mit dem dogmatischen Gegensatz der antiochenischen Theologen gegen das Konzil von Ephesus wirkten nationale Gegensätze der im Perserreich lebenden Christen gegen die byzantinischen zusammen; kirchlicher Mittelpunkt dieser syrisch-persischen Christen, die mit der Verwerfung des Nestorius nicht einverstanden waren, war Ktesiphon am Tigris. Lange ist ihre Kirche bedeutend gewesen. Sie trieb Mission nach Osten hin bis China (Monument von Singanfu 781), war also über einen weiteren Raum hin ausgedehnt als alle anderen christlichen Kirchen, und war auch insofern nicht Nationalkirche, als neben dem Syrischen das Persische, Sogdische und andere Sprachen hier im Kult gebraucht wurden. Als die Perserherrschaft durch den Islam gestürzt wurde, haben die Nestorianer große kulturgeschichtliche Bedeutung erlangt als Vermittler griechischer Bildung an die Araber. Nestorianische Christen dienten als Leibärzte und sonstige Gelehrte den Kalifen in Bagdad. Aristoteles, dessen philosophische Schriften im Abendlande z. T. unbe-

kannt geworden waren, ist in der zweiten Hälfte des Mittelalters durch spanische Araber den Abendländern wieder bekannter geworden; so merkwürdige Umwege wie den über die persischen Nestorianer und die Araber von Bagdad bis nach Kordoba hin macht bisweilen die Überlieferung der Kultur. Noch unter mongolischer Herrschaft hielten sich die Nestorianer zunächst. Aber als die Mongolenherrscher zum Islam übertraten und vollends als die Türken die Macht gewannen, verfiel die nestorianische Kirche immer mehr. Angriffe der Kurden haben ihr schweren Schaden gebracht. Teile unierten sich mit Rom. Auch der nestorianische Kult ist zum großen Teil ein unverstandenes Formelwesen geworden. Die Bilderverehrung wird abgelehnt, aber das Kreuz genießt hohe Verehrung. Die Liturgie ist kürzer und schlichter als die der übrigen morgenländischen Kirchen. Die Leitung der Kirche hat ein Patriarch, der lange Zeit südöstlich vom Wansee seinen Sitz hatte. Ihre Sprache ist syrisch. Während des Weltkriegs sind auch die Nestorianer türkischen und kurdischen Angriffen ausgesetzt gewesen und zum Teil nach Persien und Irak geflüchtet, einige wurden im Kaukasus angesiedelt. Im Irak wiederum in Kämpfe verwickelt, sucht der Rest heute ein Heim im französischen Mandatsgebiet Syrien.

Strothmann, Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer, ZKG 1936 S. 17—82 (auch zur Kenntnis der Lage der übrigen Gruppen lehrreich); Friz, Zur neuesten Geschichte der Nestorianer, in: Kyrios, 1936, S. 399—402.

7. Die Thomaschristen. In Indien hat nach der Legende der Apostel Thomas Mission getrieben; an der Südwestküste, bei Madras, haben sich Christen erhalten, die zur nestorianischen Kirche gehörten und fast tausend Jahre hindurch ohne Fühlung mit dem Abendlande waren, bis sie um 1500 von den Portugiesen wieder entdeckt wurden, die ihnen Union mit Rom aufnötigten, aber später zunächst den Holländern weichen mußten. Unter holländischer, dann englischer Herrschaft hat nur ein Teil diese Union festgehalten (heute fast eine halbe Million); die übrigen Thomaschristen kamen im 17. Jh. in engere Verbindung mit den syrischen Jakobiten, von denen sie lange Zeit hindurch ihre Bischöfe weihen ließen. Daß sie, obwohl ursprünglich Nestorianer, nun sich so einer monophysitischen Kirche anschlossen, ist bezeichnend dafür, wie geringe Bedeutung alles Dogmatische für diese Kirchen hat. An Zahl etwa eben so stark wie die unierten, sind doch diese nichtunierten Thomaschristen unter sich wieder mannigfach gespalten.

Panjikaran, Christianity in Malabar, in Or. christiana, 1929.

§ 26. Die morgenländischen Sekten

1. Allgemeines. Sekten hat es im morgenländischen Christentum seit dem ersten Jahrhundert gegeben. Als Motiv der Sektenbildung ist auf morgenländischem Boden besonders wirksam gewesen das Verlangen, gegenüber der Veräußerlichung des Kults das Christentum zu verinnerlichen, häufig in Zusammenhang mit mystischer Frömmigkeit. Daneben stehen von alten Zeiten her dualistische Gedanken, bei den Gnostikern, bei Marcion und den Manichäern; dem Dualismus wiederum entspricht asketische Haltung. Daß man auf die Heimat verzichten, wandernd Gott suchen soll, ist ein alter asketischer

Gedanke; Tolstoi verließ noch in höchstem Alter seinen Wohnsitz und ist auf dieser Flucht gestorben. Unter dem Staatskirchentum wird der Protest gegen die Staatskirche als Motiv der Sektenbildung wirksam; arme Russen suchten nach einem Gott, der „nicht der Gott der Popen und Gensdarmen" ist. Marcioniten und Manichäer, Euchiten der altkirchlichen Zeit mögen in den Bogomilen sich fortgesetzt haben, von denen wir im Mittelalter auf byzantinischem Boden hören. Und gewiß ist zu allen Zeiten die Anhängerzahl der oft im Geheimen wuchernden Ketzerei größer gewesen, als bekannt wurde. Auf der Balkanhalbinsel ist das Sektenwesen anscheinend unter den Bulgaren besonders verbreitet gewesen; bulgarus wurde im Abendlande zum Schimpfwort; bougre ist es heute noch im Französischen. Auf Italien und Frankreich wirkten diese morgenländischen Ketzereien namentlich in den Katharern. In der Neuzeit haben morgenländisch-christliche Sekten in Rußland und anderwärts Antriebe vom Protestantismus und seinen Sekten her bekommen. Manche Sektierer lehnen den Waffendienst ab; im Krieg hat man deshalb viele erschossen. Z. T. bilden die von den Baptisten, Adventisten u. dgl. Gemeinschaften gewonnenen bisher orthodoxen Christen nur eine östliche Gruppe innerhalb dieser Gemeinschaften, von den westlichen im Wesen wenig unterschieden. Sektenpropaganda hat im Osten während der Erregungen der Nachkriegszeit einen ähnlich empfänglichen Boden gefunden wie im Abendlande.

2. **Die russischen Altgläubigen.** Die Abschriften der liturgischen Texte waren in Rußland im Mittelalter oft sehr mangelhaft hergestellt worden; darum wurden Aussprache der Formeln und kultischer Brauch allmählich sehr verschieden. Im 16. Jh. war ein Mönch vom Athos, Maximos, die Texte zu verbessern berufen worden. Schon ihm begegnete z. T. leidenschaftlicher Widerstand des am Herkommen hängenden frommen Volkes. Als nach der Mitte des 17. Jh. der Patriarch Nikon und der Zar die Reform der liturgischen Texte durchsetzten, und, obwohl Nikon selbst bald weichen mußte, alle Widerstrebenden mit Bann bedroht wurden, empfanden viele das als Abfall von der rechten Überlieferung; ob der Name Jesus Jissus und nicht Jissus auszusprechen sei und ob man sich mit 2 oder 3 Fingern zu bekreuzigen habe, darum erhob sich Zwist, der zur Kirchenspaltung (Raskol) führte; unter Peter dem Großen, der auch im bürgerlichen Leben eine Menge Neuerungen einführte, fand der Abscheu der Anhänger des Alten neue Nahrung. Erst galt Nikon als der Antichrist, dann Peter. Oft sind es gewiß gerade die Frömmsten gewesen, die am erbittertsten sich von der Staatskirche abwandten, und alle harten staatlichen Maßregeln vertieften den Gegensatz. In Erwartung baldigen Weltendes und in der Furcht, bei behördlicher Verfolgung doch vielleicht nicht fest zu bleiben, haben damals wohl 20000 Russen sich selbst verbrannt. Da nur ein Bischof sich den „Altgläubigen" (Starowjerzi) anschloß und er verhindert wurde, andere Bischöfe und Priester zu weihen, starb der Klerus der Widerstrebenden bald aus. Die einen suchten sich zu helfen, indem sie immer wieder Priester gewannen, die von der Staatskirche zu ihnen übergingen; im Gegensatz zu dieser Gruppe, den Popowzi, haben andre, die Priesterlosen, Bespopowzi, auf jeden von Priestern zu verrichtenden Kult verzichtet; sie kennen keine Sakramente mehr außer der Taufe, die ja auch ein Laie vollziehen kann; die

Kirche hat nach ihrer Meinung mit den Reformen in den Tagen Nikons zu bestehen aufgehört. Etwa 1 Million Altgläubiger haben sich im 19. Jh. mit der Staatskirche wieder verbunden (Jedinowjerzi, Gleichgläubige), unter der Bedingung, daß man ihnen ihre kultischen Bräuche ließ. Wie vom strengen Calvinismus und Pietismus, so gilt auch vom russischen Raskol, daß viele ihm angehörige Geschäftsleute durch ernstes Leben und Sparsamkeit ein großes Vermögen erwarben; einige Friedhöfe in Moskau mit den zugehörigen Gebäuden, die Hauptsitze dieser Raskolniki, Sektierer, waren (nach Leroy-Beaulieu, s. Schluß des Paragraphen) „zugleich Kloster, Seminar und Handelskammer, Konsistorium und Börse". Den Popowzi hat ein bosnischer Bischof von einem Kloster der (damals österreichischen) Bukowina aus seit den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts wieder einen Episkopat und genug Priester geweiht. Bei den Bespopowzi nahm natürlich im Lauf der Zeit die Neigung zu, sich von der orthodoxen Überlieferung immer weiter zu entfernen.

3. Andere russische Sekten russischen Ursprungs. Oft grausam verfolgt, haben diese russischen Sektierer sich bisweilen dadurch klug zu schützen gesucht, daß sie äußerlich in der Staatskirche blieben und deren Gebräuche eifrig mitmachten. Für die Gottesleute (liudi boshije) oder Chlysten (Geißler) ist völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit, der Glaube an fortgesetzte göttliche Offenbarung und der ekstatische Tanz beim Kult bezeichnend; sie kennen eine ganze Reihe von Wiederverkörperungen Christi in russischen Männern der letzten Jahrhunderte. Die Skopzen (seit dem Ende des 18. Jh.) machen z. T. mit dem Worte Jesu von der Verschneidung um des Himmelsreichs willen buchstäblich Ernst; indem aber die Entmannung meist erst erfolgt, wenn sie bereits Kinder haben, erhält sich die Sekte, deren Anhänger um behördlicher Verfolgung willen z. T. ausgewandert sind. Andere Gruppen sind aus strenger Befolgung ATlicher Vorschriften hervorgegangen (Subbotniki, die statt des Sonntags den Sabbat feiern), aus dem Streben, Brüderlichkeit auch im wirtschaftlichen Leben durchzuführen, aus sozialistischen und kommunistischen Einwirkungen. Oft verbinden sich die verschiedensten Motive dieser Art; immer neue Sekten kommen auf. Der buntesten Phantastik, der seltsamsten Leichtgläubigkeit ihren eigenen Führern gegenüber gesellt sich ein das Dogma naiv umdeutender oder kühn verwerfender Rationalismus; leidenschaftlicher religiös-sittlicher Ernst schlägt gelegentlich in wilde Haltlosigkeit um. Doch ist auch hier gewiß manches, was in bezug auf sittliche Verirrungen den Sektierern nachgesagt wurde, erdichtet. Einige dieser Sekten sind wohl stark von protestantischem Geiste beeinflußt, so die Duchoborzen (Geisteskämpfer) mit ihrem sehr einfachen Kult, innerer Erleuchtung vertrauend wie die Quäker, und die Molokanen (Milchesser, die auch in der Fastenzeit Milch zu essen für erlaubt halten, überhaupt die kirchlichen Fastengebote und das Zeremoniell gering achten, dafür aber die Bibel hochschätzen).

4. Die Stundisten. Die deutschen Bauerngemeinden in Südrußland und an der Wolga, bis zum Kriege und den Jahren der Not und Entrechtung, die nachher kamen, viel zahlreicher als heute, großenteils schwäbischen und pfälzischen Ursprungs, haben ein starkes religiöses Leben; Männer wie Samuel Keller und Heinrich Lhotzky haben unter ihnen gewirkt. Zog die Ernsteren

unter den umwohnenden Russen zunächst die kulturelle Überlegenheit dieser Gemeinden an, so wurde doch bald auch der bei diesen Deutschen verbreitete Pietismus für religiös lebendige Russen bedeutsam; vom Besuch der Stunden, der regelmäßigen Erbauungsversammlungen in diesen Gemeinden hat die Bewegung, die unter den Ukrainern entstand, ihren Namen. Auch hier verband sich der kirchliche Gegensatz z. T. mit einem politischen, dem der bis zur Revolution unterdrückten Ukrainer gegen die Großrussen. Es durfte nichts in ukrainischer Sprache gedruckt werden. Unter Alexander II. (1855—81) war die Verbreitung von Bibeln fast ungehindert. Der russische Bauer kennt das Evangelium als das heilige Buch, das auf dem Altar liegt und es wird ihm gesagt, daß auf diesem Buch Kirche und Christentum beruhen; auch beruht die sittliche Unterweisung der Kirche wirklich auf dem NT. Aber selbstverständlich muß der Russe, wenn er im Evangelium liest, bemerken, wie vieles in der Kirche mit dem Evangelium nicht stimmt. Wenn nun die Leute ihre Priester um Aufklärung baten, erhielten sie oft genug keine genügende Antwort; für den Zustand auf dem Lande ist es kennzeichnend, daß in einem amtlichen bischöflichen Bericht gesagt ward, wo Gefahr vom Stundismus drohe, dürften keine trunksüchtigen Priester angestellt werden. Tatsächlich hat weder die russische Kirche noch die ihr oft verbündete Gewalt des Staats es zu verhindern vermocht, daß eine innerlichere Frömmigkeit, derjenigen deutsch-evangelischer Bauern verwandt und doch manche eigentümlich russische Züge festhaltend, sich in verschiedenen Formen und mit verschiedener Stellung zur russischen Staatskirche ausbreitete, teils sich von dieser offen lossagend und neue Gemeinschaften bildend, teils in ihr bleibend, um so weitere (namentlich Laien-) Kreise leichter zu gewinnen und umzuwandeln.

Neben deutschen pietistischen, mennonitischen und baptistischen Einflüssen sind in ähnlicher Richtung, aber mehr in den Städten, solche von englischen Darbysten (Lord Radstock in Petersburg) her wirksam gewesen. Paschkow, ein früherer russischer Offizier, der zum Führer dieser Bewegung wurde, mußte ins Ausland gehen († 1902 in Paris).

Krieg und Revolution haben den Boden weiter gelockert. Viele Gefangene, die aus Deutschland heimkehrten, waren evangelisch beeinflußt. Man arbeitete wieder namentlich durch Bibelverbreitung.

Graß, Die russischen Sekten, 1905 ff.; Leroy-Beaulieu, Das Reich des Zaren und die Russen, Bd. 3 Deutsch 1890; Conybeare, the russian dissenters, 1921; Gehring, Die Sekten der russ. Kirche, 1898; Stupperich, Die russ. Evangeliumsbewegung, in: Die Furche, 1934, S. 136—149; ders., Russ. Sektenbewegungen der Nachrevolutionszeit (Z.syst.Th. 1936, S. 241—274). Der in Wernigerode bestehende Missionsbund Licht im Osten gibt die Zeitschrift Dein Reich komme (seit 1920) heraus.

7. Kapitel

Morgenländisches und abendländisches Christentum

§ 27. Morgenländischer und abendländischer Katholizismus in der Gegenwart

1. **Die heutige amtliche Stellung beider Kirchen zueinander** ist wesentlich die gleiche wie in vergangenen Zeiten. Die römische Kurie beobachtet aufmerksam alle kirchlichen Vorgänge im Orient. In Rom besteht ein päpstliches Institut zur Erforschung des östlichen Christentums, daneben eine besondere Kommission für Rußland; aber auch wo man der Grenze morgenländischen Kirchengebiets nahe ist, steht die Erforschung dieses Gebiets oft im Dienste des Bestrebens, eine Union zwischen den orientalischen Christen und Rom herbeizuführen, so in den (zu Prag erscheinenden) acta academiae Velehradensis (Velehrad in Mähren, römisch-katholischer Wallfahrtsort mit dem Recht zum Gebrauch slawischer Kirchensprache; hier finden „Unionskongresse" statt). Und wie die römische Kirche dauernd versucht, Teile der morgenländischen Christenheit zu sich herüberzuziehen, so spricht der Papst von Zeit zu Zeit den Wunsch aus, alle morgenländischen Kirchen möchten zur Einheit mit der römisch-katholischen „zurückkehren". Wenn aber einzelne redlich um solche Gewinnung der östlichen Christen bemühte Katholiken auf Grund geschichtlicher Forschung zugeben, daß man von Rom aus jenen nicht immer gerecht geworden ist, so erfolgt leicht eine päpstliche Zurechtweisung, wie sie dem Priester und Professor Prinzen Max von Sachsen 1910 widerfuhr.

Im Morgenlande meint man vielmehr, wenn Einigung erfolgen solle, so habe das Abendland zur Orthodoxie zurückzukehren, deren Träger die Kirchen der östlichen Länder seien. Daß vom Westen her wiederholt versucht worden ist, die Kirchen des Ostens gewaltsam zu unterwerfen, daran denkt man mit Bitterkeit. So kam es vor, daß Christen unter Türken deren Herrschaft als eine Gabe der Vorsehung betrachteten: Gott habe durch die Türken die rechtgläubigen morgenländischen Christen vor der Herrschaft der Lateiner bewahrt. Und manche neuere russischen Denker empfinden alles abendländische Wesen als Verfälschung des Christentums; nur in der morgenländischen Seele lebe der echte Christus. Man hat dabei insofern recht, als manche abendländisch-katholischen Zeremonien und Lehren Neuerungen sind, im Morgenlande der ältere Brauch festgehalten worden ist. Wir Protestanten wissen freilich und historischem Forschen ist es deutlich, daß auch die morgenländische Kirche des 9. Jh. längst nicht mehr die apostolische Kirche war. Auch sie hatte in ihrer Verfassung, ihren Bräuchen und Lehren schon manches aufgenommen, was dem Geiste Jesu sehr fremd war. Wenn man einmal den Grundsatz hat, daß aufs Apostolische, Urchristliche zurückgegangen werden soll, dann muß man erheblich weiter zurückgehen, als die heutigen morgenländischen Christen es tun.

War Ende des Mittelalters in Konstantinopel Neigung zur Union da, dann wesentlich deshalb, weil man schwerstem Druck der Türken ausgesetzt war. Später diente dem morgenländischen Christentum wieder eine Großmacht, das zarische Rußland. Wenn heute die russische Kirche durch die Bolschewisten zer-

stört ist und die Kirchen der Balkanländer durch religionsfeindliche Strömungen bedrängt sind, so ist bisher nicht wahrzunehmen, daß durch solche innere Schwierigkeiten die Neigung morgenländisch-christlicher Völker bestärkt würde, ihr Kirchenwesen an Rom anzulehnen. Es hat wie in alter so in neuer Zeit auf morgenländisch-christlichem Boden nicht an Männern gefehlt, die in ehrlicher Begeisterung für die Einigung der Christenheit und in hoher Achtung vor dem Papsttum zur Union neigten, wie unter den neueren russischen religiösen Denkern Solowiow. Aber schon eine solche Formel, wie sie Glubokowski braucht (in the Christian east 1923/24), daß nämlich zwischen dem Papsttum als geschichtlicher Erscheinung und des Papsttums dogmatischen Ansprüchen unterschieden wird, hilft nicht weiter. Er meint, mit jenem könne die orientalische Christenheit sich abfinden. Doch damit werden die römischen Katholiken sich nie zufrieden geben. Und im griechischen Gebiet ist noch die alte Feindschaft gegen die Abendländer, besonders die Lateiner lebendig. Fallmerayer, der geistreiche Erforscher und Schilderer des Ostens um die Mitte des 19. Jh., meinte (Schriften und Tagebücher, herausgegeben von Feigl und Molden I 1913 S. 292), die Byzantiner zum römischen Katholizismus bekehren zu wollen, sei so hoffnungslos, wie die Tiroler zum Rationalismus zu bekehren.

G. Krüger, Die neueren Bemühungen um die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 1897; Seifert, Abendland, Slaventum und Ostkirchen, 1926; Hofmann, Griech. Patriarchen und röm. Päpste, (Rom) 1928ff.

2. **Die tatsächlichen Unterschiede** des morgenländischen und des römisch-katholischen Christentums sind denn auch heute nicht geringer, als früher. Gewiß gehören beide, wenn man sie dem Protestantismus gegenüberstellt, als katholisch zusammen. In ihrem Dogma stimmen sie fast völlig überein. Der regelmäßige Kult beider ist hauptsächlich Messe, Opfer; beide haben zur Verwaltung dieses Opferkults Priester; über den Priestern stehen hier wie dort Bischöfe; beide haben das asketische Lebensideal, haben Mönche und Nonnen. In dem allen unterscheiden sie sich vom Protestantismus, der in seiner Lehre von ihnen stark abweicht und alles übrige soeben Genannte gar nicht oder doch nur in Ansätzen hat, die anders gedeutet werden.

Wiederum gibt es innerhalb des römischen Katholizismus starke Unterschiede zum mindesten des Standes der Zivilisation, der Volksschulbildung bei den einzelnen Völkern. Der Abstand zwischen den deutschen und französischen Katholiken einerseits, portugiesischen andererseits ist da groß und der Stand dieser Dinge in Portugal mag dem in dem morgenländisch-katholischen Südosteuropa verwandter sein als dem in Deutschland. In den letzten Jahrzehnten hat zwar das Volksschulwesen auch in Südosteuropa sich stark entwickelt, z. T. auch in Rußland; aufs Ganze gesehen aber konnte man bis 1900 sagen: in den protestantischen Ländern und Völkern kann jedermann lesen und schreiben, in den römisch-katholischen können es die Meisten, in den morgenländisch-katholischen können es dagegen die Meisten nicht. In Rußland waren noch 1910 (ausgenommen die baltischen Gebiete, Polen und Finnland) nur 23% der Bevölkerung des Lesens kundig. Das hängt mit politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen zusammen. Die morgenländisch-katholischen Völker bestehen heute noch zum größten Teil aus Bauern; daneben gibt es hier noch viele

Hirten. Die römisch-katholischen und die protestantischen Länder haben sehr viel mehr Industrie, haben insbesondere mehr Großstädte, während es im Gebiet der morgenländischen Christenheit wenig Städte gibt, die $^1/_2$ Million Einwohner und darüber zählen: außer Konstantinopel (das einen starken mohammedanischen Volksanteil hat) nur Moskau, Leningrad, Baku, Kiew, Charkow, Odessa, Bukarest, Belgrad, Athen, Saloniki. Der diesen wirtschaftlichen Verhältnissen entsprechende Stand der Volksschulbildung hat natürlich seine Wirkung auch auf die Art, wie das Christentum angeeignet und festgehalten wird. Allerdings hat sich seit dem Weltkrieg die Industrie rasch ausgebreitet, namentlich in Rußland, und hier ist die Arbeiterschaft zum großen Teil heute dem Christentum entfremdet. Aber auch wo man sich noch zur Kirche hält, jedoch nicht lesen und schreiben kann, wird ein von alten Zeiten, aus anderen Verhältnissen her vorhandenes verwickeltes Dogma und ein umständlicher Kult von den breiteren Volksschichten nie wirklich verstanden. Abgesehen von ihren sittlichen Forderungen ist die Religion hier im wesentlichen eine geheimnisvolle Tradition, die ehrfürchtig umfaßt und zäh festgehalten werden kann, aber mit dem wirklichen geistigen Leben des Volkes wenig Verbindung hat. Was der Einzelne hier kennt, ist vor allem der Kult; das Dogma bleibt den Meisten fremd. Die morgenländische Kirche hat eine reiche dogmatische Überlieferung, aber diese ist lange starr gewesen.

Wie im Dogma, so ist auch in Kult und Verfassung die Tradition beim morgenländischen Katholizismus bisher fester gewesen als beim abendländischen, römischen. Der Protestantismus ist stark individualistisch. Der protestantische Geist erhob sich, wenn auch gegen das abendländisch-katholische Kirchentum, so doch auf dem Boden dieses Kirchentums. Daß er innerhalb morgenländischer Kirchen erwacht wäre, vermögen wir uns kaum vorzustellen. Sie lehnen es nicht nur ab, durch einen Bruch hindurchgegangen zu sein, während die Reformation unstreitig einen Bruch in der Geschichte der abendländischen Kirche bedeutet, sondern sie lehnen auch den Gedanken einer Entwicklung der Lehre ab, der von römisch-katholischen Theologen immerhin anerkannt (und apologetisch verwendet) zu werden pflegt. Der Protestantismus und die morgenländischen Kirchen sind so einander überaus fremd; will man östliches und westliches Christentum vergleichen, so muß man zunächst den morgenländischen und den abendländischen Katholizismus miteinander vergleichen. Herrscht im morgenländischen Christentum die Tradition, erscheint uns dieses Kirchentum als auf einer bestimmten Stufe stehen geblieben, so ist genauer zu sagen, daß einige Wesenszüge, die es im 3. und 4. Jh. hatte, erhalten geblieben, zähe bewahrt worden sind. Soweit damals griechischer und orientalischer Geist sich in der Kirche verbunden hatte, unter Vorherrschaft des griechischen, ist dieses Wesen, gefestigt durch den Staat, der von Konstantin an die Kirche bevorrechtete und sich eingliederte, bewahrt worden. Wie fest die Tradition ist, sieht man etwa daraus, daß schon die geringfügigen kultischen Änderungen, die man in Rußland im 17. Jh. vornahm, starken Widerstand fanden. Vollends solche Neuerungen, wie sie für die römische Kirche die 1854 und 1870 verkündigten Dogmen bedeuteten, hätten sich in den morgenländischen Kirchen überhaupt nicht oder nur unter sehr viel schwereren Erschütterungen durchsetzen lassen.

Dieser Traditionalismus hat verschiedene Gründe. Es besteht Zusammenhang zwischen Traditionalismus und Ritualismus; der Geist ist beweglich, selbständig, das Zeremoniell bleibt das gleiche. Nach den dogmatischen Kämpfen bis zum 7. Jh. war Ermattung eingetreten. Die nun zur Herrschaft gekommenen Formeln hielt man fest. Man konnte in Konstantinopel auch stärker das Bewußtsein ununterbrochenen Zusammenhangs mit der klassischen Zeit des Römerreichs, mit der griechischen Kultur haben, als im Abendlande, über das die Stürme der Völkerwanderung noch heftiger dahingegangen waren. Wenn in der zweiten Hälfte des Mittelalters im Abendlande das Verlangen nach reformatio, nach Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands der Kirche lebhaft war (s. § 1), so empfand man im Morgenlande solche Wünsche nicht. (Noch heute hat man in der morgenländischen Christenheit den Begriff des Mittelalters nicht, weder in dem Sinn, in dem die Protestanten vom Mittelalter als einer Zeit sprechen, von deren Fehlern das Christentum durch die Reformation im wesentlichen wieder befreit wurde, noch auch in dem Sinn, in dem abendländische Katholiken das Mittelalter als eine Zeit kirchlicher Hochkultur preisen, wo kirchliche Ideale so verwirklicht wurden, wie nachher leider nicht wieder.) Der Wille, treu am Alten festzuhalten, wurde im Osten noch ausgeprägter, als die meisten morgenländisch-christlichen Völker unter der Bedrohung durch den Islam und schließlich unter der Herrschaft der Mohammedaner alles daran setzen mußten, sich und ihr Christentum überhaupt zu behaupten. Die Kirche wurde hier für längere Zeit der Hort des Volkstums. An Ordnungen der Gemeinschaft wird in Zeiten der Not, wo alles auf Zusammenarbeit ankommt, nicht leicht gerüttelt. Auch in neuester Zeit hat sich der Zusammenhang von Kirche und Volkstum als konservative Macht erwiesen. Wenn in Rußland unter dem Einfluß der abendländischen Aufklärung um 1800 auch Theologen kritisch zu denken begannen, so hat sich im 19. Jh. nationalrussische Romantik um so pietätvoller gerade für das alte Dogma der Kirche eingesetzt.

Daneben mag man annehmen, daß die morgenländischen Völker ihrer Natur nach passiver seien, als die abendländischen. Der Charakter ihres Christentums und der ihres Volkstums werden in Wechselwirkung gestanden haben. Sicher sind nicht alle slawischen Völker passiv; Tschechen, Kroaten und Slowenen, tausend Jahre von der römischen Kirche erzogen, besitzen kräftige Aktivität. Aber in Rußland waren jahrhundertelange Despotie, die Leibeigenschaft und dörfliche Gemeinwirtschaft jeder Regung von Selbständigkeit bei den Bauern, die doch die Hauptmasse des Volks bilden, ungünstig. Und daß Traditionalismus und passives Wesen zusammenhängen, ist offenbar, ebenso wie reformatorisches oder revolutionäres Wesen und aktiver Sinn zusammengehören. Wer die Kraft hat, sich vom Alten freizumachen, wird auch fähig sein, seine Umwelt umzugestalten, und wer jenes nicht kann, wird auch zu diesem wenig geeignet sein. Passiver wird natürlich auch eine dem Staat eingeordnete oder untergeordnete Kirche sein, was die morgenländische bald war, während die abendländische, über die Staats- und Völkergrenzen hinübergreifend, selbständiger und aktiver wurde. Wiederum hängen auch Staatskirchentum und Traditionalismus zusammen. Eine Kirche, die in Gefahr ist,

zu sehr unter staatlichen Einfluß zu kommen, kann sich dem am besten widersetzen, indem sie Veränderungen überhaupt möglichst meidet. Denn sobald Veränderungen und Streit um Veränderungen kommen, kann der Staat leichter eingreifen. Die morgenländische Kirche hat ihre Selbständigkeit verloren, aber ihre Eigenart bewahrt; die abendländische wahrte ihre Selbständigkeit, damit aber zugleich die Möglichkeit, ihr Wesen stärker umzubilden. Endlich mag die praktische Energie der morgenländischen Kirche schon in alter Zeit durch die Einseitigkeit und Leidenschaft geschädigt worden sein, mit der man um die rechte Lehre stritt. Schon Theodoret klagte, es scheine, als habe Christus nur Dogmen zu bewahren geboten.

Geringere Aktivität kann man dem östlichen Christentum zwar kaum nachsagen, sofern man den Kampf gegen die Sünde des Einzelnen ins Auge faßt. Die Reue, die Zerknirschung des morgenländischen Christen mag oft noch schmerzlicher sein als die des abendländischen, weil bei jenem die Furcht vor Gott stärker ausgebildet ist. Aber der Kampf gegen die Sünde in der Welt wird vom abendländischen Christentum tätiger geführt. Im Morgenland, besonders in Rußland, hält sich der ernste Christ leicht von der Welt überhaupt mehr zurück; die Beteiligung an ihren Rechtsordnungen gilt als seelengefährdend, wie man denn in weitesten Kreisen hier eine sittlichen Erfolg versprechende Beteiligung am staatlichen Leben bisher kaum kannte; die morgenländischen Völker sind viel despotischer regiert worden als die abendländischen. Gewiß war und ist der morgenländische Christ nicht so fatalistisch wie der fromme Mohammedaner (der doch wiederum sehr energisch kämpfen kann) und erst recht nicht so quietistisch wie der Buddhist. Besonders dem frommen Russen gilt aber leicht die Macht als an sich böse; daß man gemäß den Mahnungen der Bergpredigt Unrecht leide, auf jede Wahrung seines Rechts, jede Beteiligung an staatlicher Zwangsübung verzichte, gilt als das rechte Christentum; Tolstoi ist der große Prophet dieser Denkweise. Da hat man gegen Ungerechtigkeiten der Herrscher und gegen andere sittliche Schäden im öffentlichen Leben oft nach unserem Empfinden bedauerlich wenig Energie entwickelt, so gewiß man der Not der Einzelnen mit tiefem Mitleid und selbstverleugnender Brüderlichkeit abzuhelfen sucht.

Es mag diese geringere Aktivität gegenüber der Sünde in der Welt auch damit zusammenhängen, daß, wie dargetan (§ 22 7), der Gedanke an das Sterben, an die Vergänglichkeit eine so große Rolle spielt, wie schon den altkirchlichen griechischen Theologen als der Fluch, der auf der Menschheit liegt, vor allem der Tod erschien. Den Abendländern erscheint als solcher Fluch vor allem Sünde und Schuld und als das neue Leben, das Christus gebracht habe, vor allem die Überwindung von Sünde und Schuld. Die morgenländischen Christen sehen Vergänglichkeit und Sünde mehr in Einem, während für die abendländischen der Tod der Sünde Sold ist und die Sünde als das zuerst, als das unmittelbar zu Bekämpfende gilt; ihr Christentum ist wesentlich Kampf gegen die Sünde und Hoffnung auf ewiges Leben, das des Morgenlandes mehr Sehnsucht nach ewigem Leben, Hoffnung auf solches und schon jetzt Erkenntnis Gottes und feiernde Betrachtung des Himmlischen im Kult. Ist das reformatorische Christentum von Paulus bestimmt und beruft sich die

römische Kirche auf Petrus, so kann man im morgenländischen Christentum ein starkes Nachwirken johanneischer Gedanken finden, namentlich in seiner Mystik. Den morgenländischen Christen ist Christi Menschwerdung wichtig als Unterpfand für volle Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft und ebenso gilt ihnen seine Auferstehung als Bürgschaft dafür, daß wir göttliches, d. h. unsterbliches Leben erlangen sollen; im Abendlande sinnt man mehr dem Tod Christi nach; als Ertrag von Christi Tod gilt die Rechtfertigung des Sünders. Das religiöse Denken wendet sich von der Natur weg mehr dem sittlichen Leben zu; die Erlösung ist mehr sittlicher Vorgang als Naturvorgang. Steht im Mittelpunkt der Sakramente des abendländischen Katholizismus neben der Eucharistie die Buße, so dient sein Kult ganz wesentlich der sittlichen Erziehung. Die Haltung des morgenländischen Christen seinem Kult gegenüber ist stärker ästhetisch, und wenn ästhetische und ethische Motive zusammenfließen in der Erschütterung durch die Tragik des menschlichen Leides, der Vergänglichkeit, so mag das Mitleid tief und echt sein, aber der Wille wird dadurch oft gelähmt. Der abendländische Christ blickt meist wieder bald auch um sich, wenn er nach oben geschaut hat; der morgenländische blickt mehr nur nach oben.

Dementsprechend trägt auch das morgenländische Mönchtum anderen Charakter als das abendländische. Im Abendlande sind die meisten Mönche Priester und als solche irgendwie in der Welt tätig. Der morgenländische Mönch sucht noch entschiedener der Welt abzusterben, sich ins Reich Gottes zu bringen, während der abendländische die Welt der Kirche unterwerfen möchte. Die Weltflucht des Ostens ist mehr Selbstflucht, die des Westens mehr Weltdienst oder Weltbeherrschung.

Alle diese Verschiedenheiten des morgenländischen und des abendländischen Katholizismus hängen unter sich zusammen. Aber weil oft zwischen ihnen Wechselwirkung besteht, soll man vorsichtig sein, einen Unterschied als den grundlegenden hinzustellen. Am nächsten liegt es natürlich, als solchen einen der Gottesidee anzusehen, wie Scheler es tut. Morgenländische Theologen faßten im Anschluß an griechische Philosophen Gott wesentlich als das reine Sein und als das Ziel der Welt, Augustin und andere Abendländer aber mehr als wirkend, tätig zum Heil der Welt, als Liebe, als den Urquell der Welt. Dann ist natürlich auch der Weg zur Gemeinschaft mit Gott verschieden. Dem reinen Sein nähert man sich teils durch Erkenntnis, Betrachtung; schon da ist ein Unterschied zwischen Westen und Osten: im Westen strebt das Denken mehr nach begrifflicher Klarheit, im Osten mehr nach unergründlicher Tiefe. Teils nähert man sich Gott dadurch, daß man aus dem kreatürlichen Sein mehr und mehr herauswächst, dem Sinnlichen, Fleischlichen abstirbt, durch Askese. Dem östlichen Christen ist die Nächstenliebe oft wesentlich ein Stück dieser Selbstentäußerung. Ist aber Gott der Born tätiger Liebe, dann können wir Gemeinschaft mit ihm nur gewinnen, indem wir unser Wesen hineintauchen in diesen Strom tätiger Liebe. So wird von den beiden Gedanken, daß Gott überweltlich sei und daß wir ihm in der Welt, an den Brüdern dienen, der erstere mehr von den Christen des Ostens, der letztere mehr von denen des Westens beherzigt. Damit ist eine verschiedene Beurteilung der Welt gegeben. Morgenländische Theologen neigten im Anschluß an Platon

dazu, das Fleisch, das sinnliche Wesen als etwas an sich Böses anzusehen; als gut gilt ihnen nur das rein Geistige. Im Abendlande hat man stärker beachtet, daß auch geistige Gaben böse sein, zum Bösen gemißbraucht werden können und daß auch von sinnlichen Gütern und Gaben sich ein guter Gebrauch machen läßt, zum mindesten im Dienst der Brüder.

Man kann endlich auch versuchen, die Verschiedenheit des Gottesbegriffs vielmehr aus einer Verschiedenheit der menschlichen Anlage zu erklären. Wer mehr aktiv ist, zur Betätigung der Liebe neigt, wird sich ein anderes Bild von Gott machen, als der Passive, zur Kontemplation Neigende. Oder man geht von dem Unterschied aus, ob Lebensfreude oder Weltschmerz im Menschen vorherrschen. Das östliche Christentum ist oft weltschmerzlich, pessimistisch; schon Marcion nannte seine Mitchristen „Genossen im Elend". Der Orient liegt auf dem Wege nach Indien. Pessimismus, passives Wesen, Quietismus, Jenseitssehnsucht pflegen ebenso zusammenzuhängen wie Optimismus, Aktivität, Arbeit im Diesseits. Von jedem der genannten Züge finden sich im Westen wie im Osten Ausnahmen, aber das Gesamtbild zeigt Unterschiede, die unverkennbar und stark sind.

Harnack, Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen, in: Aus der Kriegs- u. Friedensarbeit, 1916, S. 101—140; Scheler, Östliches und westliches Christentum, in: Krieg und Aufbau, 1916, S. 21—48; Preuß, Kirchenstil in Kunst und Dogma NKZ 1921; Heiler, Morgenländischer u. abendländischer Katholizismus, IKZ 1926 und in: Im Ringen um die Kirche, 1931.

§ 28. Die unierten Orientalen

1. Übersicht. Die unierten Orientalen, morgenländische Christen, die doch den Papst als ihr Haupt anerkennen, gehörten vor ihrer Union mit Rom teils der orthodoxen morgenländischen Kirche an, teils Gruppen, die dieser als häretisch gelten. Seit den Kreuzzügen wurde die östliche Kirche für die abendländische Christenheit Missionsgebiet, und das Ergebnis war, daß es von fast allen Gruppen der morgenländischen Kirche Unierte gibt, wenn auch oft nur sehr wenige. Am zahlreichsten sind 1. die unierten Ukrainer (Ruthenen) in Galizien, etwa $3^1/_2$ Million, unter einem Erzbischof von Lemberg, einige auch in Ungarn, Rumänien, $^1/_2$ Million in der Tschechoslowakei, 2. unierte Rumänen, in Siebenbürgen und den anstoßenden gleichfalls früher ungarischen Teilen von Rumänien, fast 1 Million, unter einem Erzbischof, dessen Sitz Blaj (Blasendorf) in Siebenbürgen ist. Die übrigen Gruppen sind klein: 3. unierte Thomaschristen in Indien (s. § 25 7), 4. die Maroniten im Libanon und den Nachbargebieten, über 300000, 5. unierte Armenier, über den Orient hin verstreut, 6. unierte Melchiten in Syrien und Nachbargebieten; ihre Kirchensprache ist das Arabische, ihr Patriarch wohnt in Damaskus, 7. und 8. unierte Kopten und Abessinier, 9. unierte Griechen, d. h. Christen griechischer Nationalität teils auf griechischem (und türkischem) Gebiet, an Zahl fast verschwindend zwischen der orthodoxen griechischen Kirche einerseits, andrerseits der immerhin nicht ganz geringen Zahl nicht mit Rom nur unierter Christen, sondern römischer Katholiken, die es in Griechenland und den Inseln gibt, seit dort abendländische Herrschaft bestand, d. h. seit den Kreuzzügen (Morea

wurde erst 1571, Kreta erst 1669 türkisch); teils (zahlreicher) in Unteritalien und in den Hafenstädten bis nach Oberitalien hin, sog. Italo-Graeci; in Italien wohnen Griechen von der Zeit der byzantinischen Herrschaft her und dann von den Tagen der Renaissance an, 10. unierte Bulgaren, 11. unierte Jakobiten in Syrien; ihre Kirchensprache ist das Syrische, 12. unierte Chaldäer, d. h. ursprünglich Nestorianer. Insgesamt gibt es über 5 Millionen Unierte.

Die amtliche römische Gruppierung dieser Kirchen ist anders, sie erfolgt nach dem ritus, d. h. nach der Form der Liturgie (armenischer, äthiopischer, koptischer, griechischer, syrischer Ritus), womit aber noch nicht gesagt ist, welche Kultsprache bei der einzelnen Kirche herrscht; bei griechischem Ritus kann die Liturgie in kirchenslavischer Sprache gehalten werden usw. Diese Riten stehen als ritus orientalis dem ritus latinus gegenüber.

2. **Das kirchliche Leben.** Wie die Union dieser Kirchen und Kirchensplitter mit Rom zu verschiedenen Zeiten vollzogen worden ist, so ist das Maß ihrer Übereinstimmung mit abendländisch-katholischem Wesen recht verschieden. Am stärksten ist sie bei den Italo-Graeci, den Maroniten und den Armeniern, nur daß unter letzteren im 19. Jh. nationales Empfinden gegen die Latinisierung sich auflehnte. So ist denn auch die Verfassung nicht die gleiche. Teils sind die Unierten einfach der ordentlichen abendländisch-katholischen Hierarchie unterstellt, teils stehen sie zwar unter römisch-katholischen Erzbischöfen, aber mit eigenen Bischöfen, teils bilden sie selbständige Erzbistümer, teils stehen sie unter apostolischen Delegaten, besonderen päpstlichen Beauftragten, teils aber hat sich die orientalische Patriarchatsverfassung bei ihnen erhalten, die in der abendländischen Hierarchie nicht ihres gleichen hat. Römische Zentralbehörde für sie ist seit 1917 eine eigene in Rom bestehende Kardinalskongregation pro ecclesia orientali. Von allen verlangt Rom, daß sie die päpstliche Herrschaft anerkennen und das römisch-katholische Dogma annehmen, so daß unierte Monophysiten wie Nestorianer auf ihre entgegenstehenden Sonderlehren ausdrücklich verzichten mußten. Dagegen läßt man ihnen in weitem Umfang ihre orientalische Kirchensitte. Die Priester sind, außer bei den unierten Armeniern und jetzt meist auch bei den unierten Ukrainern, verheiratet (weshalb die Bischöfe, wie in der übrigen morgenländischen Kirche, meist aus den Mönchen genommen werden) und bärtig. Beim Abendmahl wird meist gesäuertes Brot gebraucht und, morgenländischem Brauch entsprechend, das Brot im Kelch gegeben, also die Kommunion unter beiderlei Gestalt gefeiert. Zum großen Teil wird, gleichfalls in Übereinstimmung mit morgenländischer Sitte, an Wochentagen keine Messe gehalten, außer Seelenmessen. In Mischehenfragen ist man oft, wie die orthodoxe Kirche, toleranter, als es römischen Grundsätzen entspricht. Obwohl man die römische Lehre vom Segfeuer annahm, spielt doch das Ablaßwesen keine nennenswerte Rolle. Man behält die strengere Fastenordnung der morgenländischen Kirche. Auch das Mönchtum hat nicht die Mannigfaltigkeit des abendländischen, sondern die schlichteren Formen des orientalischen, nur daß bei den unierten Armeniern ein den Benediktinern verwandter Orden besteht, die Mechitaristen (gestiftet von Mechitar 1701; Hauptsitze Wien und San Lazzaro bei Venedig; durch ihre Druckereien und ihre gelehrte Arbeit

haben sie viel zur Vermittlung morgenländischer Literatur an das Abendland geleistet); bei unierten Ukrainern besteht neuerdings der Orden der Studiten. Von den unierten Orientalen werden die abendländischen Heiligen anerkannt, aber im allgemeinen nur die Feiertage der morgenländischen begangen. Aus der Reihe der dem Abendland eigentümlichen Feste hat man nur den Fronleichnamstag übernommen, oft widerwillig. Von abendländischen Katholiken haben namentlich französische, im Zusammenhang mit den sonstigen französischen Interessen und dem von Frankreich beanspruchten Protektorat über die abendländischen Unternehmungen im Orient, sich der dortigen unierten Orientalen angenommen und ihnen Schulen für ihre Priester und das Volk geschaffen. In Rom hat man wie für die abendländisch-katholischen Nationen, so auch für die unierten Orientalen Nationalkirchen und Kollegien, theologische Bildungsanstalten.

3. **Die Bedeutung der Unierten.** Abendländische Katholiken haben oft versucht, nicht nur die schismatischen, sondern auch die unierten Orientalen ganz zum lateinisch-katholischen Wesen herüberzuziehen. Besonders strebt man auf polnischer Seite oft dahin, die Ukrainer dem abendländischen Ritus anzugleichen. So gibt es $^1/_2$ Million „lateinischer" Ukrainer in Ostgalizien. Aber man weiß in Rom, daß man schismatische Orientalen leichter zu einer solchen Mittelstellung bringen kann wie sie die Unierten haben, als zu abendländisch-katholischem Wesen. So erhält man die unierten Orientalen in ihrem Bestand, um bei Gelegenheit leichter eine größere Zahl morgenländischer Christen zur Kirche des Papstes herüberzuziehen, und schützt gegebenenfalls den ritus orientalis in seinen Besonderheiten gegen Übergriffe der Lateiner. Je stärker und erfolgreicher namentlich unter den nach Amerika ausgewanderten Ruthenen die orthodoxe russische Werbetätigkeit war, um so mehr hat man unierte Seelsorger, eine unierte Hierarchie auch nach Amerika übertragen. Bisweilen ist es auch geradezu verboten worden, daß Priester vom orientalischen zum lateinischen Ritus übergingen. (Überdies gibt das Bestehen des ritus orientalis die Möglichkeit, einen Verheirateten als katholischen Priester zu behalten; der Papst könnte ihn einer Gruppe der Unierten zuweisen.) Besonderes Interesse haben unter den Päpsten der Neuzeit für die Unierten Benedikt XIV. (1740—58), Leo XIII. und Pius XI. bewiesen, der Nuntius in Warschau gewesen ist. Für die Erforschung morgenländischen Kirchentums haben einige unierte Orientalen Wertvolles geleistet; im übrigen aber ist die Bedeutung der Unierten für die Theologie und für die Gesamtentwicklung der römisch-katholischen Kirche stets gering gewesen, so wie diese Völker und Volkssplitter kulturell meist hinter den lateinisch-katholischen Völkern zurückstehen. Es ist denn auch nie ein Papst aus ihnen hervorgegangen.

Und ob die römische Hoffnung sich erfüllen wird, die sich an die unierten Orientalen knüpft, daß nämlich durch sie andere orientalische Christen zur römischen Kirche herübergezogen werden? Daß überhaupt morgenländische Christen, bisher orthodoxe, nicht unierte, auch größere Gruppen von solchen einmal Anschluß an Rom suchen, ist wohl möglich. Aber die Unierten erscheinen gerade heute als ein gefährdeter Außenposten der römischen Kirche. Nicht nur bei der größten Gruppe unter ihnen, den Ukrainern in Galizien, kann der

nationale Zusammenhang mit orthodoxen Christen (vgl. § 18 Schluß) sich stärker erweisen als der kirchliche mit den lateinischen Katholiken; überdies gibt es dort eine starke evangelische Bewegung. Und die Übereinstimmung im Dogma mit der römischen Kirche bedeutet wenig, weil das Dogma, namentlich etwa der Satz, daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe, nicht vom Vater allein, nicht nur vom unierten Volk sondern auch von seinen meisten Priestern kaum verstanden wird. Praktisch viel wichtiger ist der Kult, die Kirchensitte, und darin stimmen unierte und morgenländische Christen überein. Römische Versuche, diese Besonderheiten des ritus orientalis abzuschaffen, würden leicht mit offenem Abfall von Rom beantwortet werden. Tatsächlich fühlt sich der unierte Orientale oft mit den orientalischen Christen enger zusammengehörig als mit den Katholiken des lateinischen Ritus.

So wird denn in manchen Teilen Südosteuropas von der orthodoxen Kirche planmäßig daran gearbeitet, die Unierten wieder zur Orthodoxie herüberzuziehen. Ja man hat in Kreisen, die an den habsburgisch-katholischen Traditionen festhalten möchten, weitergehende Befürchtungen. Die Kroaten, die im vollen Sinne römisch-katholisch, nicht uniert sind, standen nach dem Kriege zunächst in manchem Gegensatz zur Regierung der Serben, mit denen sie nun politisch vereinigt waren. Söhnen sie sich mit den Serben aus, so könnten beide Völker sich auch kirchlich vereinigen, d. h. die Kroaten zur Orthodoxie übergehen, von Rom abfallen, wie unter den ihnen nahe verwandten Tschechen ein Massenabfall eintrat, allerdings nicht zur Orthodoxie, sondern teils zur Konfessionslosigkeit, teils zu einer Nationalkirche. In jedem Falle ist, auch wenn die Kroaten dem Papste treu bleiben, der Ausgang des Weltkriegs, was Osteuropa betrifft, keineswegs ein reiner Erfolg der römischen Kirche. Im mittleren Osten hat sich zwar, während früher die Macht des orthodoxen Zaren bis an die deutsche Grenze reichte, jetzt das Gebiet, das abendländisch-katholisch regiert wird, weit ins frühere Rußland hinein vorgeschoben. Die Ostgrenze Polens geht von Drissa an der Düna fast geradlinig gen Süden zu bis nach Chotin am Dnjepr. Aber im Südosten haben sich die Dinge anders gestaltet. Früher regierten die katholischen Habsburger nach Osten hin bis an die Karpathen, die Grenze der Moldau; ja wenn man die Rumänen, als romanische und mit den Mittelmächten verbündete Nation, in ihrem Gegensatz zu den Russen ins Auge faßte, so konnte man sagen, die Grenze nach Osteuropa hin bilde dort der Pruth. Jetzt hat sich diese Grenze nach Westen hin verschoben, fast bis zur Theiß, denn in Rumänien, das nahe an ihr östliches Ufer reicht, hat orthodoxes Wesen die Herrschaft.

Codificazione canonica orientale, amtl. Ausgabe des unierten Kirchenrechts. Rom 1930ff.; Korczok, Die griechisch-katholische Kirche in Galizien, 1920; Neurath (s. S. 96). Über die Unierten in Asien s. auch Jul. Richter, Mission und Evangelisation im Orient, 1908; Attwater, The catholic eastern churches, 1935.

§ 29. Morgenländisches Christentum, anglikanische Kirche und Protestantismus

1. Die Versuche einer Annäherung im 16. und 17. Jahrhundert. In Polen und der Ukraine kam es im 16. und 17. Jh. vor, daß gegenüber der

römisch-katholischen Gegenreformation Protestanten und morgenländisch-Orthodoxe aufeinander angewiesen waren und zusammengingen. Aber das war kirchenpolitisch veranlaßt und hatte keine Dauer. Wichtiger konnten Versuche wirklicher dogmatischer Verständigung werden. Für alle Protestanten war es bei ihrem Widerstand gegen den Papst von vornherein wertvoll, darauf hinweisen zu können, daß auch die morgenländischen Christen die römische Herrschaft ablehnten. Die Kirche des Ostens selbst hat, wie man dort vom Abendland überhaupt wenig wußte, so auch längere Zeit hindurch vom Protestantismus wenig Notiz genommen. Melanchthon hat einmal an den Patriarchen von Konstantinopel geschrieben, erhielt aber keine Antwort. Als Tübinger lutherische Theologen um 1580 in Briefwechsel mit dem Patriarchen von Konstantinopel traten, verhielt sich dieser in seinen Antworten ablehnend gegen das Luthertum.

Bedeutsamer war, daß im 17. Jh. versucht wurde, die morgenländische Kirche mit calvinischem Geiste zu durchdringen. Kyrillos Lukaris, geb. 1572 auf Kreta, hatte das Abendland bereist, war in Wittenberg und Genf gewesen und kam immer stärker unter den Einfluß reformierter Denkweise. 1602 wurde er Patriarch von Alexandria, 1621 von Konstantinopel. Als er aber im reformierten Abendland ein Bekenntnis drucken ließ, das wesentlich calvinische Gedanken enthielt, wurde er durch die Jesuiten beim Sultan politisch verdächtigt und 1638 auf dessen Befehl getötet. Auf mehreren Synoden hat dann die morgenländische Kirche den Protestantismus scharf verurteilt (s. § 24 1), der Anfang des 17. Jh. in seinen beiden Formen, der lutherischen und der reformierten, auch auf die Rumänen Einfluß zu gewinnen versucht hatte, von Ungarn und Siebenbürgen her; orthodoxe Schriften gegen den Calvinismus wurden für Christen der östlichen Länder sogar ins Arabische übersetzt.

K. Schlier, Der Patriarch Lukaris, 1927.

2. **Das Verhältnis des morgenländischen Christentums zum neueren lutherischen und reformierten Protestantismus.** Daß einzelne morgenländische Theologen im Abendlande ihre Studien fortsetzten, hat in der Zeit der Aufklärung und seitdem angedauert, und es trat in den Tagen der Aufklärung eine Milderung auch des Gegensatzes zwischen östlicher und westlicher Christenheit ein; der Geist der Toleranz hat auf angesehene morgenländische Theologen wie Eugenios Bulgaris und Platon von Moskau gewirkt. Auch der Pietismus gewann um 1820 durch Goßner, der, damals äußerlich noch katholisch, ein paar Jahre in Petersburg wirkte, Einfluß auf russische kirchliche Kreise. Soweit in neuerer Zeit ein freundliches Verhältnis zwischen morgenländischen und protestantischen Theologen besteht, beruht es meist wohl mehr auf christlichem und ökumenischem Sinn, persönlichen Berührungen und gemeinsamen historisch-wissenschaftlichen Interessen als auf wirklich zunehmender Übereinstimmung in grundsätzlichen, dogmatischen Fragen. Der Protestantismus hat wenigstens bisher den morgenländischen Christen ihrer ganzen Art nach fern gelegen. Eine Reformation hat nach ihrer Ansicht ihre Kirche nicht nötig, weil sie nicht, wie die abendländisch-katholische, durch das Papsttum verunstaltet worden sei. Der einzelne protestantische Pfarrer, der

im Gebiet der Südhälfte der morgenländischen Kirche seinen Sitz hat, wird nicht eigentlich als Vertreter einer konkurrierenden Kirche empfunden, von dem man Propaganda fürchtet, wie von dem römisch-katholischen Priester. Wenn bereits den römischen Katholiken unsere Kirche gar nicht als Kirche in ihrem Sinne erscheint, dann erst recht den morgenländischen nicht; der protestantische Theolog gilt ihnen vielmehr etwa als Vertreter abendländischer Wissenschaft und Bildung. Wessen Art man so als der eigenen ganz fernstehend empfindet, den bekämpft man nicht als Feind, aber natürlich gewinnt man zu ihm auch nicht leicht ein näheres Verhältnis. Dem Bauern und anderen einfachen Leuten erscheint bisweilen der protestantische Pfarrer auch aus sehr äußerlichen Gründen vertrauenswürdiger, z. B. dem, daß er bärtig und verheiratet zu sein pflegt wie die orthodoxen Priester; die morgenländische Volkssitte wirkt da so stark, daß im Orient auch lateinische (nicht unierte) Priester Vollbart tragen.

Im Kampf mit gemeinsamen Gegnern, im Kampfe gegen den Materialismus oder auch gegen die Macht der römischen Kirche können Protestanten und morgenländische Christen sich zusammenfinden. Und daß morgenländisches wie protestantisches Christentum sich landeskirchlich, national gestaltet hat, während die römisch-katholische Kirche wesentlich international ist, das mag Protestanten und Morgenländer zu verbinden scheinen. Unser Wunsch, mit morgenländischen Christen in engere Fühlung zu kommen, kann jedoch nur dann erfüllt werden, wenn das morgenländische Christentum eine innere Erneuerung erlebt, was jetzt nach den Erschütterungen des Weltkriegs zum großen Teil geschieht.

Wie aber die Form des Landeskirchentums noch keine stärkere Verbindung von morgenländischem und protestantischem Christentum darstellt, so liegen tiefe geistige Verschiedenheiten zwischen manchen morgenländischen und manchen protestantischen Völkern vor. Daß in Rußland das Denken derer, die sich von den überlieferten Anschauungen frei machen, oft in geschichtslosen Radikalismus umschlägt, das ist dem Abendländer, besonders dem Germanen und Engländer immer wieder merkwürdig. Mit dem Idealismus verbindet sich da oft ein die Wirklichkeit verkennender Doktrinarismus wie bei Tolstoi. Wenn so viele Russen wenig Sinn für den Staat haben, so steht dem Protestanten im allgemeinen solche Denkweise noch ferner als die der römischen Katholiken, die den Staat geringer einschätzen als die Kirche, als ihre römisch-katholische Kirche. Schließlich wird die Antwort auf die Frage, ob wir uns mit morgenländischen Christen gelegentlich enger verbunden fühlen können als mit römischen, auch dadurch bestimmt sein, daß Religion und Kirchentum tausendfach mit der Kultur überhaupt verwachsen sind. Die mittel- und westeuropäischen Völker aber gehören bisher über den Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus hinweg kulturell enger zusammen, als ein protestantisches oder ein katholisches Volk aus ihrem Kreise mit einem morgenländisch-katholischen, etwa die Schweden mit den Russen oder die Italiener mit den Griechen. Selbst die Polen, die den Russen benachbart und mit ihnen stammverwandt sind, haben sich bisher mehr nach Westen als nach Moskau hin gehalten.

Aber über alle Verschiedenheiten hinweg können, sollen, wollen wir uns vom morgenländischen Christentum das Gute aneignen, das wir von dort her zu gewinnen vermögen. Der Einfluß Dostojewskis auf die Theologie der Krisis im neueren Protestantismus ist unverkennbar. Wie wir von russischen Schriftstellern mehr seelische Tiefe, von manchen östlichen Denkern mehr geistige Beweglichkeit lernen können, so wird uns bei vielen morgenländischen Christen die Kraft der Frömmigkeit vorbildlich sein, des Willens, Ernst zu machen mit den Forderungen Jesu, gerade auch mit den Forderungen, die dem natürlichen Menschen die unbequemsten sind, und die heldenhafte Geduld im Leiden, die wir oft bei schlichtesten Christen jener Länder wahrnehmen. Daneben können und sollen wir Protestanten auch im morgenländischen Katholizismus den Wert der Gemeinschaft beachten und achten, den der protestantische Individualismus so oft verkennt.

Wenn in der römischen Kirche die päpstliche Zentralgewalt besteht, so hat das praktisch die Wirkung, daß, wenn römische Katholiken sich innerlich dem Protestantismus nähern, wir ihnen nur raten können, zu unserer Kirche überzutreten. Denn daß die römische Kirche dem protestantischen Christentum erheblich näher komme, darauf ist in absehbarer Zeit wenig Aussicht. Daß dagegen morgenländische Kirchen trotz großer Starrheit ihrer Formen sich innerlich stärker wandeln, das erscheint gerade jetzt immerhin als möglich. So ist nicht selten von protestantischer Seite her solchen morgenländischen Christen, die sich mit unserem Geiste erfüllt hatten, zugeredet worden, in ihren Kirchen zu bleiben und an deren allmählicher Umgestaltung zu arbeiten.

Seit dem Weltkrieg ist das Verlangen nach Einigung der Christenheit, nach Zusammenarbeit der Kirchen ungleich stärker geworden. Auf internationalen christlichen Konferenzen sind Vertreter der morgenländischen Kirchen in engere Berührung mit solchen der lutherischen und reformierten Kirchen gekommen als je in vier Jahrhunderten vorher, russische allerdings fast nur soweit sie außerhalb Sowjetrußlands leben. Von solcher Zusammenarbeit haben beide Teile Gewinn.

Orient und Occident, Zeitschrift von Schütz und Lieb, 1929ff.

3. Morgenländische, anglikanische und altkatholische Kirche. Für die anglikanische Kirche war die morgenländische von vornherein wichtiger als für die Lutheraner und Reformierten. Denn ihr lieferten die Orientalen den Beweis, daß man nicht nur eine christliche, sondern auch eine bischöflich verfaßte Kirche bilden oder behalten könne, ohne sich dem Papst zu unterwerfen, daß man katholisch sein könne, ohne römisch zu sein. Auch Nationalkirche, mit dem Staat eng verbundene Kirche, wurde die anglikanische, wie die morgenländischen es sind. Besondere Beziehungen kamen hinzu. In England hat sich seit dem Mittelalter eine gute Kenntnis des Griechischen erhalten. Die Renaissance hat zur englischen Reformation wohl noch stärker beigetragen als zur deutschen. Einige griechische Kirchenväter haben direkt auf englische Theologen stark gewirkt, und im 17. Jh. trat Lukaris in Briefwechsel mit dem Erzbischof von Canterbury; dem König Karl I. schenkte er den Codex Alexandrinus. Und mit der russischen Kirche hat die anglikanische Kirche Gemeinschaft

gesucht, sobald überhaupt der Verkehr zwischen Rußland und Westeuropa lebhafter wurde, d. h. seit Peter dem Großen.

Vollends je stärker im 19. Jh. in der anglikanischen Kirche die hochkirchliche Richtung wurde, der Wille, sich nicht als protestantisch anzusehen, sondern auf altchristlichen Boden zu stellen, über dem Gegensatz von römischem Katholizismus und Protestantismus zu stehen, anglokatholisch zu sein, um so eifriger hat man von England her die Beziehungen zu den morgenländisch-katholischen Kirchen gepflegt, zu denen der Balkanhalbinsel wie zur russischen. Über einige dogmatische Schwierigkeiten suchte man dabei hinwegzukommen; praktisch gefährlicher als das filioque war, daß die anglikanische Kirche in ihrem Dogma einen unverkennbaren calvinischen Einschlag hat. Zum reformierten Wesen gehört aber schroffer Gegensatz gegen alle Kreaturvergötterung. So hatte man in der anglikanischen Kirche von Alters her das Konzil von Nicäa 787 und seine Beschlüsse für die Bilderverehrung, die den orthodoxen Christen besonders wichtig sind, nicht anerkannt. Immerhin konnte, als der Erzbischof von Canterbury 1866 die 39 Artikel an den Patriarchen von Konstantinopel schickte, dieser darin den Geist der Orthodoxie finden. Die Anfang der siebziger Jahre begründete altkatholische Kirche pflegte Beziehungen sowohl zur anglikanischen als auch zur morgenländischen. Verhandlungen und namentlich gegenseitige Besuche von Bischöfen dieser Kirchen dauerten an. 1899 wurde zwischen dem ökumenischen Patriarchat und der anglikanischen Kirche epikoinonia hergestellt, d. h. ein regelmäßiger amtlicher gegenseitiger Schriftwechsel. Daß englische und amerikanische Dissenters unter morgenländischen Christen, nicht nur unter den wirtschaftlich und geistig verarmten einheimischen Christen Vorderasiens und Nordafrikas, sondern auch unter orthodoxen Christen Europas Propaganda für ihren Protestantismus, eine Art Mission entfalteten, wurde von der anglikanischen Kirche natürlich als erschwerend für jene Verständigung zwischen ihr und den Orientalen empfunden und verworfen. Andererseits ließen sich die politisch liberal Gesinnten, leidenschaftlich für Humanität eintretenden Kreise der englisch-amerikanischen Dissenters nicht zu freundlicher Haltung gegen die um 1900 von Pobedonoszew regierte, mit der politischen Reaktion verbündet scheinende Kirche Rußlands bringen. Während des Weltkrieges war zwar die Verbindung zwischen Konstantinopel und England erschwert, aber Priester aus den mit England verbündeten orthodoxen Ländern wirkten in London, und bei den internationalen kirchlichen Konferenzen der Nachkriegszeit ist das Verlangen nach enger Verbindung der anglikanischen und morgenländischen Kirche besonders stark hervorgetreten, namentlich auf denen für faith and order, Glaube und Kirchenverfassung. In Konstantinopel, in Athen und Bukarest besteht eine Kommission zur Erörterung einer Union mit den Anglikanern, in England ein entsprechender Ausschuß. Die anglikanische Kirche in den Vereinigten Staaten ist in der Pflege dieser Bestrebungen nicht weniger eifrig als die Englands. Der ökumenische Patriarch, ebenso u. a. der von Jerusalem, haben die anglikanischen Weihen ausdrücklich anerkannt; einige orthodoxe Landeskirchen erlauben anglikanischen Geistlichen, anglikanische Liturgie in morgenländischen Kirchen zu halten, so wie in anglikanischen Kirchen die morgenländische Liturgie

gefeiert werden darf. London ist seit 1922 Sitz eines griechischen Bischofs, des Erzbischofs Germanos, der den ökumenischen Patriarchen im Abendland vertritt. Es sind aber bei den ökumenischen Tagungen der Nachkriegszeit morgenländische Theologen nicht nur mit Anglikanern, sondern mit Angehörigen aller evangelischen Kirchen zusammengekommen und es hat sich da eine Fülle von Freundschaft und gemeinsamer Arbeit ergeben, noch abgesehen von der Frage, wie eng die Beziehungen der morgenländischen Kirchen zu den evangelischen Kirchen mit bischöflicher Verfassung werden.

Die Internat. kirchl. Zeitschrift (s. § 2 Schluß, S. 8) unterrichtet regelmäßig über die Beziehungen zwischen Altkatholiken, Anglikanern und Orthodoxen. Pfeilschifter, Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit, 1923; Arseniew, Anglikanismus und Ostkirche, in: Kyrios, 1936, H. 2.

Zweiter Abschnitt

Der römische Katholizismus

8. Kapitel

Allgemeines

§ 30. Geographisches und Statistisches

1. Die Verbreitung der römisch-katholischen Kirche. Von den etwa 330 Millionen römischer Katholiken, die es jetzt gibt, wohnen in Europa etwa 215, in Amerika etwa 88. Der Rest verteilt sich auf katholische Europäer und Missionschristen in den drei übrigen Erdteilen, besonders in Kolonien solcher europäischer Staaten, die selbst katholisch sind.

In Europa sind namentlich die romanischen Völker katholisch: Portugiesen, Spanier, Franzosen (nebst den Wallonen in Belgien), Italiener. Von den Deutschen ist die Hälfte katholisch, nämlich die Deutsch-Österreicher und die meisten Süd- und Westdeutschen, ebenso ein Teil der Deutsch-Schweizer und der Niederländer und die Vlamen, von den Slaven sind es die Polen, Tschechen, Slovaken, Kroaten, Slovenen. Hinzu kommt der größte Teil der Ungarn und die keltischen Iren. In Amerika sind der Süden und die Mitte, von Spaniern und Portugiesen kolonisiert, katholisch; Nordamerika hat eine stärkere Katholikenzahl in seinen ursprünglich von Franzosen und Spaniern kolonisierten südlichen und westlichen Teilen; auch Kanada, einst französisch, hat einen starken katholischen Volksteil (mit französischer Sprache). In allen Ländern englischer Kolonisation, so in Nordamerika, gibt es katholische Iren.

Die Staaten mit größter Katholikenzahl sind Frankreich und Italien; beide haben je 40 Millionen Katholiken (hierzu kommen 10 Millionen Italiener im Ausland). Beide haben auch für die römische Kirche und ihre Politik besondere Bedeutung. Italien hat den Papst, Frankreich wird als „die älteste Tochter der Kirche" von Rom her traditionell begünstigt. Doch lohnen beide es der Kirche nicht immer mit entsprechender Dankbarkeit. Frankreich wollte

1793—94 das Christentum abschaffen und führte 1905 Trennung von Staat und Kirche in kirchenfeindlichem Sinn durch. Auch in andern romanisch-katholischen Ländern sind Liberale, Sozialisten und neuerdings Kommunisten bisweilen mit leidenschaftlicher Feindschaft gegen die Kirche vorgegangen. In Mexiko, wo schon früher der Staat sich oft gegen die Kirche wandte, suchte er sie namentlich unter dem Präsidenten Calles ganz zu vernichten (1934); hier wirkt der Gegensatz der einheimischen Bevölkerung gegen den hohen Klerus spanischer Herkunft und den Reichtum der Kirche mit. Bei dem inneren Krieg, der 1936 in Spanien ausbrach, ist die Führung der Republikaner von antiklerikalen Liberalen auf bolschewistisch beeinflußte Radikale übergegangen; wo diese herrschten, wurde die katholische Kirche zerstört. Im Deutschen Reiche gibt es über 20 Millionen Katholiken, je 20 in den Vereinigten Staaten, in Spanien und in Polen (die unierten Ruthenen eingerechnet), 12 in der Tschechoslowakei. Wie Spanien, Frankreich und Italien sind ganz überwiegend katholisch Belgien, Deutsch-Österreich, Portugal und Litauen, zu $^2/_3$ katholisch ist Ungarn ($5^1/_2$ Mill. Katholiken) und einen größeren katholischen Volksanteil haben Großbritannien (namentlich durch die Iren), die Niederlande, die Schweiz und Lettland.

Im Deutschen Reiche ist das geographische Bild dies, daß, wenn man eine Linie von der Nordwestecke des Reichs bei Emden hinüber nach der Ecke zieht, die Sachsen, Bayern und Böhmen bei Eger bilden, dann das Gebiet nördlich und östlich dieser Linie überwiegend evangelisch, das südlich und westlich dieser Linie überwiegend katholisch ist. Östlich dieser Linie sind katholisch nur Teile von Mittelschlesien, Oberschlesien und in Ostpreußen das Ermland; dagegen ragt das evangelische Gebiet mit Teilen von Hannover, Hessen, Nassau und dem fast rein evangelischen Thüringen über diese Linie hinaus; in Süddeutschland sind der größere Teil von Württemberg, Teile von Baden und der Pfalz und die früheren Herzogtümer Bayreuth und Ansbach (mit Nürnberg in der Mitte) evangelisch, und einen starken evangelischen Anteil gibt es im Rheinland (namentlich dem nördlichen, aber auch im südlichen bis zum Saargebiet hin) und in Westfalen. Überdies sind seit der Zeit, wo die Industrie sich stärker entwickelte, nach allen früher rein katholischen Gebieten Evangelische und nach allen früher rein evangelischen Gebieten Katholiken gekommen.

2. **Priesterschaft und Organisation der katholischen Kirche.** Den 330 Millionen Katholiken der Erde dienen mehr als eine Million Priester und Ordensleute, so daß durchschnittlich auf höchstens 300 Katholiken einer kommt, der ganz den religiösen Aufgaben lebt. Allerdings sind bei den Ordensleuten die Ordensfrauen und die weiblichen Kongregationsmitglieder mitgerechnet, z. B. die krankenpflegenden barmherzigen Schwestern, und diese sind weit in der Mehrheit; im Deutschen Reiche verhält sich die Zahl der weiblichen Ordens- und Kongregationsmitglieder zu derjenigen der männlichen etwa wie 9 : 1. Wiederum ist die Zahl der Ordens- und Kongregationsmitglieder zusammen viel größer als die derjenigen Priester, die keinem Orden angehören, der sog. Weltgeistlichen (clerici saeculares, während clerici regulares die einem Orden angehörenden Geistlichen sind). Von jener Million solcher, die der katholischen Kirche berufsmäßig dienen, kommt nur etwa $^1/_3$ auf die Weltgeistlichen. Es gibt also mehr Ordens- und Kongregationsleute als Weltpriester, aber weil

innerhalb jener die weiblichen weit in der Mehrheit sind und auch von den männlichen Ordensleuten nicht alle Priester werden (Laienbrüder), ist der Weltklerus doch wiederum stärker als der Ordensklerus. In Deutschland gibt es über 4000 Ordensgeistliche, etwa 20000 Weltgeistliche, rund 100000 Ordens- und Kongregationsleute (zum größten Teil Schwestern).

Wo die katholische Kirche ihre Organisation durchgeführt hat (provinciae apostolicae sedis, die dem apostolischen Stuhl, dem Papst, in normaler Weise unterstellt sind), zerfällt sie in Bistümer, die ihrerseits meist Erzbistümern unterstellt sind. 1936 gab es in diesem Gebiet 912 katholische Bistümer, 254 Erzbistümer. Die Zahl der Bistümer ist in den letzten Jahren sehr gewachsen, noch 1919 waren es erst 838. Die Größe der Bistümer und Erzbistümer ist sehr verschieden. In südlichen Ländern, wo von altchristlicher Zeit her jede größere Stadt ihren Bischof hat, pflegen sie viel kleiner zu sein, als etwa in Deutschland, wo im Mittelalter weite Landstrecken je ein (Missions-) Bistum ausmachten und die Abgrenzung der Sprengel zum großen Teil noch dieselbe geblieben ist. Dies hatte z. B. die Wirkung, daß auf dem vatikanischen Konzil die italienischen Katholiken durch ihre etwa 250 Bischöfe auch verhältnismäßig sehr viel stärker vertreten waren als die deutschen. Diese hatten mit den deutsch-österreichischen zusammen die gleiche Volkszahl wie die Italiener, aber nur 25 Bischöfe.

In den Gebieten, wo die katholische Kirche ihre Organisation als noch unfertig betrachtet, den sog. terrae missionum (zu denen aber nicht nur heidnische, sondern auch protestantische oder morgenländisch-christliche Gegenden gehören) ist z. T. ebenfalls die Hierarchie mit Bischöfen und Erzbischöfen durchgeführt, z. T. gibt es statt der Bistümer apostolische Vikariate (1936 waren es 274, 1919 erst 188), oder apostolische Präfekturen (1936 103), deren Haupt jedoch den Bischofstitel zu haben pflegt oder ein benachbarter Bischof ist.

3. Die Organisation der katholischen Kirche in Deutschland. Im alten hl. römischen Reich deutscher Nation gab es 3 geistliche Kurfürstentümer, die Erzbistümer Mainz, Trier, Köln. Daneben bestanden auf dem Boden dieses Reichs die Erzbistümer Magdeburg, Bremen, Salzburg und Prag (letzteres seit 1344, vorher Bistum unter Mainz). Das bei weitem größte dieser Erzbistümer war Mainz. Einige zum Reich gehörige Bistümer standen unter auswärtigen Erzbistümern, so Breslau unter Gnesen.

Eine Anzahl dieser Bistümer und Erzbistümer sind durch die Reformation weggefallen. Teils standen ihre Bischöfe unter einem Landesherrn wie die von Brandenburg und Havelberg unter dem brandenburgischen Kurfürsten, teils waren sie reichsunmittelbar. Im letzteren Falle wurde bei der Reformation ihr Gebiet in ein weltliches Fürstentum verwandelt, das aber meist nach einiger Zeit an benachbarte Staaten fiel, so Magdeburg an Brandenburg. Durch den Reichsdeputationshauptschluß 1803 wurden die geistlichen Fürstentümer in Deutschland fast restlos beseitigt, ihr Gebiet anderen Staaten einverleibt. In der napoleonischen Zeit war die Hierarchie vielfach verfallen. Nach 1815 ist, zumal da die Landesgrenzen in Deutschland zum großen Teile anders geworden waren, eine Neuabgrenzung der Bistümer vorgenommen worden. Die bekannteste der päpstlichen (Zirkumskriptions-)Bullen, die auf Grund von

Verhandlungen mit den deutschen Regierungen hierüber erlassen wurden, ist die für Preußen de salute animarum von 1821.

Die Einteilung der katholischen Kirche in Deutschland ist seitdem im wesentlichen die gleiche geblieben; die einzigen wichtigen Änderungen brachte das preußische Konkordat 1929. Der heutige Stand ist folgender. Von den alten Erzbistümern ist nur Köln geblieben; Mainz und Trier sind einfache Bistümer geworden. Unter dem Erzbischof von Köln stehen die Bistümer Trier, Münster und Aachen, unter dem von Paderborn (zu dessen Sprengel auch der größte Teil der Provinz Sachsen gehört) die von Osnabrück und Hildesheim, Fulda und Limburg, unter dem von Breslau die von Berlin und Ermland, sowie die selbständige Prälatur in Schneidemühl. Bayern hat zwei Erzbistümer, München-Freising (Sitz München) mit den Suffragan- (d. h. ihm unterstellten) Bistümern Augsburg, Regensburg, Passau, und Bamberg mit den Bistümern Würzburg, Eichstätt, Speyer. Ein sechstes Erzbistum auf deutschem Boden ist das für die sog. oberrheinische Kirchenprovinz; unter dem Erzbischof in Freiburg i. B. (für Baden) stehen die Bischöfe von Mainz (für Hessen-Darmstadt) und Rottenburg (für Württemberg). Exemt (d. h. keinem Erzbischof unterstellt) ist das Bistum Meißen (Sitz Bautzen). Für die Wehrmacht ist ein katholischer Feldbischof vorgesehen. Soweit an der schlesisch-tschechischen Grenze die Bistumsgrenzen mit den politischen noch nicht übereinstimmten (die Grafschaft Glatz gehört zum Erzbistum Prag, ein kleines anderes Stück von Schlesien zu Olmütz), ist Angleichung verabredet. Schleswig-Holstein, die Hansestädte und Mecklenburg gehören zu Osnabrück.

Als Vertreter des Papstes bei der deutschen Regierung nimmt eine in gewissem Sinn auch dem deutschen Episkopat übergeordnete Stellung der päpstliche Nuntius in Berlin ein.

Von den deutschen Bischöfen der Gegenwart sind die bekanntesten die Erzbischöfe Faulhaber von München, Schulte von Köln, Bertram von Breslau. Die deutschen Bischöfe pflegen sich zu Konferenzen in Fulda zu versammeln.

In Österreich bestehen die Erzbistümer Wien und Salzburg, denen je einige Bistümer unterstellt sind.

Das offizielle Handbuch der Organisation der kath. Kirche ist das in Rom jährlich erscheinende Annuario pontificio. Für Deutschland bietet das wichtigste Material, auch Statistik und Aufsätze, in denen sie verarbeitet ist, das Kirchliche Handbuch von Krose (seit 1901, 19. Band 1936). Die Priesterverzeichnisse der einzelnen Bistümer erscheinen bei uns unter dem Titel (Personal-) Schematismus der Diözese N. N. P. M. Baumgarten, Verfassung und Organisation der Kirche, 1906; Streit, Atlas hierarchicus, ²1929. Heussi und Mulert, Atlas zur Kirchengeschichte, ³1937. Grentrup, Die Organisation der kath. Kirche in Deutschland, 1931. Über alles Katholische: Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche, 1930ff.; vieles auch in Herders Konversationslexikon.

§ 31. Geschichtliches

1. Die Anfänge des eigentümlich Katholischen. Katholisch bedeutet dem Wortsinn nach allgemein, katholische Kirche allgemeine Kirche; gemeint ist, daß die Christenheit sich über alle Länder ausbreitet und doch zusammenhält, eine bleibt. Katholisch im spezifischen Sinn nennen wir Protestanten aber etwas ganz

anderes, die Stimmungen, Vorstellungen, Lehren und Einrichtungen, die dann, ausgebildet, von Luther und den übrigen Reformatoren als unerträglich empfunden wurden und noch heute den Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus begründen. Ob das Christentum sich hätte weit ausbreiten können und die christlichen Gemeinden doch hätten zusammenhalten können, eine katholische Kirche in jenem Sinn sich hätte bilden können, ohne daß das Katholische in diesem Sinn in ihr Macht gewonnen hätte, diese Frage bleibe hier dahingestellt. Der Protestant hält vieles in der alten und mittelalterlichen Kirche für Entartung des Christentums. Er bedauert es und von dem Wunsche her, daß dergleichen nicht eingetreten wäre, liegt es nahe, zu glauben, daß das Christentum in jenen Zeiten sich hätte reiner entfalten können. Andere, die ebenso entschiedene Protestanten sind, meinen jedoch, daß auf der Kulturstufe, auf der in jenen Jahrhunderten die zum Christentum bekehrten Völker standen, und nach den religiösen Neigungen und Gewohnheiten, die sie aus dem Heidentum mitbrachten, eine solche Verbildung des Christentums unvermeidlich gewesen sei. Eine Vergröberung, Veräußerlichung mancher innerlicher Gedanken des Christentums sei damals erziehlich notwendig und insofern geradezu heilsam gewesen. Tatsächlich ist jedenfalls dieses eigentümlich Katholische zunächst für lange Zeit im Christentum mächtig geworden.

Wann hat es angefangen? Wenn Calixt im 17. Jh. meinte, alle christlichen Kirchen stünden auf dem Grunde des consensus quinquesaecularis (s. § 7 1), so setzte er damit voraus, daß das spezifisch Katholische vor 500 entweder noch nicht da gewesen sei oder doch noch keine entscheidende, kirchentrennende Bedeutung gewonnen habe. Überhaupt war der ältere Protestantismus geneigt, alles, was ihm als katholischer Irrtum und Mißbrauch erschien, als erst im Mittelalter aufgekommen anzusehen. Wir wissen heute, daß das eigentümlich Katholische in der Christenheit sehr viel früher, z. T. schon in apostolischer Zeit angefangen hat, so wie im Protestantismus manches spezifisch Katholische noch lange erhalten geblieben ist. Wenn einerseits im Urchristentum der Wille da war, das Heil allen Völkern zu bringen, wenn Paulus das Christentum deshalb vom jüdischen Gesetze befreite, so ist neben dem Zug zum Katholischen in diesem Sinne, dem Zug zur Universalität, doch schon im NT ein Zug zum Katholischen im Sinne des eng und hart Kirchlichen da. Von den Worten Jesu, auf die sich die römisch-katholische Kirche (s. § 34 7) beruft, wenn sie behauptet, von ihm gestiftet zu sein, wird noch zu reden sein. Aber die spezifisch katholische Stimmung gegenüber den Draußenstehenden lebt schon in dem Wort: einen ketzerischen Menschen meide (Tit 3 10); eine naturhafte Sakramentsauffassung war in den Gemeinden des Paulus lebendig, wie aus einigen Stellen seiner Briefe hervorgeht. Und wenn es in dem Beschluß des Apostelkonzils in der Fassung, die uns in der Apostelgeschichte überliefert ist, heißt: „es gefiel uns und dem heiligen Geiste“ (ApG 15 28), so darf man da zwar noch nicht die spätere Theorie von der Unfehlbarkeit der Kirche finden wollen, aber es ist doch von dem einfachen Zutrauen, der Geist werde die Jünger Jesu in alle Wahrheit leiten, hier bereits ein Schritt weiter gegangen auf dem Wege, der schließlich zur katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit der rechtmäßig versammelten Vertreter der Kirche führt.

Im zweiten Jahrhundert mochte es notwendig sein, daß man sich gegen falsche Traditionsansprüche des Gnostizismus schützte, indem man (1.) betonte, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel seien, indem man (2.) einen neutestamentlichen Schriftenkanon aufstellte und (3.) eine feste Glaubensregel, die irgendwie im Taufbekenntnis ausgesprochen ist. Aber die Betonung der apostolischen Sukzession der Bischöfe nimmt doch leicht die Form an, daß man nicht mehr sagt: „die rechte Überlieferung ist dort zu finden, wo die christliche Wahrheit ist", sondern umgekehrt: „wo die Tradition ist, da ist die Wahrheit". Und vom Kanon sagt man bald nicht mehr: „weil diese Bücher vortrefflich sind, deshalb hat sie die Kirche anerkannt", sondern: „weil die Kirche sie anerkannt hat und allgemein braucht, deshalb sind sie für vortrefflich zu halten". Erst recht ward für die Glaubensregel, für das Taufbekenntnis bald oft einfach Annahme um der Autorität der Kirche willen gefordert. In dem Maße, als das Christentum immer festere Formen annahm, wuchs die Gefahr, daß diese Formen bald höher geschätzt wurden als der Inhalt, daß die Mittel zur Pflege der Religion sich an die Stelle des Zwecks schoben, der christlichen Frömmigkeit selbst. Das gilt sowohl von den einzelnen Mitteln, den einzelnen kirchlichen Einrichtungen, als auch von der Kirche überhaupt. Uns erscheint das als schlimme Veräußerlichung; wir sind überzeugt: die stärkste Verweltlichung des Christentums war diese seine Verkirchlichung. Daß das Christentum sich mit Wissenschaft und Kunst verband, dadurch ist es kaum so stark seinem eigentlichen Wesen entfremdet worden wie dadurch, daß die urchristliche Gemeinde zur katholischen Kirche wurde. Denn Wissenschaft und Kunst werden immer als etwas vom Evangelium Verschiedenes empfunden werden; einige Stücke der kirchlichen Ordnung dagegen, des Kults wie der kirchlichen Verfassung erscheinen viel leichter als unentbehrliche Stücke des Christentums, als heilsnotwendig. Diese ganze Entwicklung ist in gewissem Sinne schon abgeschlossen, wenn aus dem Spruche des Petrus: „es ist in keinem anderen Heil" als in Jesus Christus (ApG 4 12) bei Cyprian geworden ist: „außerhalb der Kirche gibts kein Heil", salus extra ecclesiam non est (Brief 73). Cyprian formuliert den Gedanken auch so: non potest habere deum patrem, qui non habet ecclesiam matrem, es kann nicht Gott zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat. Und wie weit ist der Weg von Jesu Wort: „glaubet an das Evangelium" bis zu Augustins: ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas, ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewöge!

Statt: „das Mittel drängt sich an die Stelle des Zwecks" kann man auch sagen: Gesinnungspflege erstarrt zur Gesetzlichkeit. Jesus hatte eine königliche Freiheit vom Gesetz, Paulus lehrt die Freiheit des Christen vom Gesetz. Der doch noch vom Ende des 1. Jh. stammende erste Clemensbrief mahnt (40 f.), was Gott befohlen habe, müsse zu der von Gott verordneten Zeit und am bestimmten Ort und durch die bestimmten Personen geschehen; wie fern ist schon diese Mahnung von der Art, wie Paulus im Galaterbrief davor warnt, bestimmte Zeiten als besonders heilig anzusehen! Das katholische Christentum ist eine Religion geworden, wo die Priester täglich zu opfern haben. Jesus

aber hat, an die alttestamentlichen Propheten anknüpfend, Gehorsam gegen Gott verlangt und nicht Opfer. Daß man ihn Priester, Hohenpriester nennt, ist ein Bild; ebenso wird nach Jesu Willen im Kreise seiner Jünger von Opfer immer nur in übertragenem Sinne geredet werden können. Welcher Sieg vorchristlichen, von Jesus schon überwundenen Wesens über Jesus und sein Evangelium, daß im größten Teil der Christenheit Priester und Opfer noch eine solche Rolle spielen! Möglich wurde das, obgleich das Evangelium überhaupt keine „Religion" im damaligen Sinne, keine religio publica, sondern eine Gesinnungsgemeinschaft innerhalb des Judentums begründete. Als diese aber, weil sie das Jüdische entwertete, vom Judentum ausgestoßen wurde, schuf sie sich in der Welt jener Tage andere, den damaligen Religionsgemeinschaften ähnliche Formen und eignete sich dabei mancherlei Elemente aus der religiösen Umwelt an, die dem Evangelium fremd waren. Auch die Losreißung von den Gütern und Genüssen der Welt, bei Jesus ein Mittel, das Herz in den Dienst Gottes und seines Reichs zu stellen, ward bald in bestimmte Vorschriften gebracht, von Einsiedlern, Mönchen, Nonnen zu einer geregelten Methode ausgebildet, und sie galten nun als die vorbildlichen Christen. Aus der vor der Welt unbedeutenden, aber von echtem Reichtum göttlichen Geistes beherrschten Gemeinschaft galiläischer Fischer und Zöllner, die das Evangelium in die Welt hinaustrugen, ist binnen zwei- bis dreihundert Jahren eine große Organisation mit Kirchengebäuden und Klöstern, heiligen Büchern und heiligen Zeremonien, Würdenträgern und Rechtsordnungen geworden.

Selbstverständlich lernen wir überdies bei den Theologen, den Gebildeten diesen Prozeß der Katholisierung des Christentums nicht in seiner ganzen Macht kennen. Die Volksmassen mit ihrem sinnlicheren religiösen Bedürfnissen, die namentlich seit dem 4. Jh. in die Kirche einströmten, haben viel rascher und viel entschiedener als die Theologen in der Kirche eine Sakramentsanstalt, eine heilsnotwendige Kult- und Rechtsorganisation gesehen. Je mehr das Christentum Volksreligion, Völkerreligion, Massenreligion, Religion aller, in diesem Sinne allgemeine Religion wurde, um so mehr ward es katholisch auch im spezifischen Sinn.

2. Katholisierung und Papsttum. Hat sich vom 2. Jh. an das Katholische im angegebenen Sinne immer stärker durchgesetzt, so war damit doch noch keineswegs all das gegeben, was für den heutigen römischen Katholizismus bezeichnend ist. Wenn die Zugehörigkeit zur Kirche als heilsnotwendig gilt, die Tradition neben der Bibel steht, die Sakramente durch sich selbst wirken, die Priester Macht über die Laien haben, so ist damit noch nicht gesagt, in welchem Maße die Kirche Macht über die Welt, besonders auch über den Staat habe. Und wenn, wie der Priester über den Laien, so der Bischof über dem Priester steht, so liegt daran noch nicht, daß nun einzelne Bischöfe als Erzbischöfe oder Patriarchen in ähnlicher Weise über die Menge der Bischöfe Macht gewinnen, vielleicht einer als der Oberste die Leitung der ganzen Kirche gewinnt. Immerhin: wenn man überhaupt auf Einheit und Allgemeinheit der Kirche Wert legt, dann wird immer zweckmäßig scheinen, durch Einheitlichkeit der Leitung diesen Zusammenhalt sicher zu stellen; das Katholische in diesem Sinne und das Aufkommen des Papsttums hängen eng zusammen. Aber es hat zeitweise und

länderweise eine starke Entwicklung zum spezifisch Katholischen hin gegeben, ohne daß im gleichen Maße die Macht kirchlicher Zentralgewalten zugenommen hätte. Einer der vorhin erwähnten eigentümlich katholischen Züge, die Hochschätzung des kultischen Zeremoniells, der Sakramente, ist im morgenländischen Christentum noch ausgeprägter, als im abendländischen Katholizismus, aber die orthodoxe Kirche hat, wie sie sich nicht dem Papste unterordnete, so auch überhaupt keine einheitliche Leitung erhalten. Andrerseits gilt allerdings: wenn und wo die päpstliche Gewalt zunahm, da wurden zugleich die anderen vorhin genannten spezifisch katholischen Neigungen gestärkt: die Hochschätzung der kirchlichen Verfassung, der kultischen Ordnung, der Priestermacht. Das Aufkommen des Papsttums setzte voraus, daß die Christenheit bereits starke spezifisch katholische Charakterzüge hatte; wiederum, je mächtiger das Papsttum ward, um so mehr ward die Christenheit katholisch in diesem Sinne, römisch-katholisch.

3. **Die Perioden des abendländischen Katholizismus.** Nach innen mächtig, als eine feste Organisation stand die katholische Kirche schon vor 300 da. Nach außen, dem Staat, der Welt gegenüber mächtig ist sie seit Konstantin geworden, wenn auch nicht überall und zu allen Zeiten in gleichem Maße. Im Osten gewann der Staat Macht über sie. Im Westen blieb die Kirche, als das römische Reich zerstört war, die Hauptträgerin der Kultur. Aber bis um 1000 ist sie in den einzelnen Ländern doch stark abhängig von den Herrschern und den Grundbesitzern gewesen, mochten auch einzelne Päpste wie Nikolaus I. im 9. Jh. schon eine manchen Fürsten überlegene Macht gewinnen.

Vom 11. bis zum 13. Jh. strebte die Kirche mit Erfolg danach, solche Abhängigkeit zu beseitigen. Um ihres überweltlichen Zwecks willen suchte sie frei zu werden von dem Einfluß weltlicher Herrscher. Solche Freiheit war nur dann gesichert, wenn die Kirche und ihr Haupt, der Papst, mächtiger waren als alle Könige. So ward in der Zeit von Gregor VII. bis zu Bonifaz VIII. versucht, dem Papste auch die politische Vormacht zu verschaffen. Zugleich wurde das innere Leben der Kirche sehr viel reger. War vorher Jahrhunderte lang wesentlich nur Überlieferung, nicht Wissenschaft da gewesen, so schlugen jetzt die Scholastiker, wenn auch in kirchlichem Geiste, neue wissenschaftliche Wege ein. Und wie die Wissenschaft dem kirchlichem System eingeordnet wurde, so die neuen asketischen Bewegungen, aus denen die Bettelorden entstanden; soweit das nicht gelang, wurden die asketischen Reformer als Ketzer verfolgt. Die politischen Vorherrschaftsansprüche scheiterten jedoch. Wenn zeitweise die Päpste mächtiger waren als die römischen Kaiser deutscher Nation, so zeigte sich um 1300 der französische König mächtiger als der Papst. Die weltliche Macht der Kirche hatte zu unerträglicher Verweltlichung der Kirche geführt. Auf den Reformkonzilien des 15. Jh. schien es zeitweise so, als würden auch die innerkirchlichen Befugnisse der Päpste sehr eingeschränkt werden. Es gelang den Päpsten schließlich, ihre Herrschaft in der Kirche zu behalten, wofür sie aber manchem weltlichen Herrscher erhebliche Befugnisse über die Kirche seines Landes geben mußten; die weitere einheitliche Leitung der Kirche ward also durch Zugeständnisse an den Staat erkauft, durch Preisgabe eines Teils dessen, was Gregor VII. und seine Mitkämpfer erreicht hatten. Noch

den Humanismus, die Kunst und Wissenschaft der Renaissance des 15. und 16. Jh., haben die Päpste zum guten Teil in den Dienst der Kirche zu nehmen vermocht.

Ein schwerer Verlust für Papsttum und Katholizismus war es dagegen, als die im 16. Jh. sich neu erhebende reformatorische Bewegung nicht mehr beschwichtigt noch auch niedergeschlagen werden konnte. Mit starken religiös-sittlichen Motiven verbanden sich nationale, politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche. Hier kam es zu einer Verinnerlichung des Christentums durch Zurückgehen auf biblische, urchristliche Ideale; hier ward wirklich das stark veräußerlichte Kirchentum zunächst wesentlich zerbrochen. Die ihm treu gebliebenen Scharen hat der römische Katholizismus dann um so kräftiger zusammengefaßt, sich auf dem Trienter Konzil neu organisiert, gekräftigt und lange konnte er ernstlich versuchen, den Protestantismus zu überwinden. Am kräftigsten war er in Spanien, weil das spanische Christentum lange auf Vorposten gestanden hatte im Kampfe gegen die Mohammedaner. Von hier kamen auch der Jesuitenorden und die Erneuerung der Inquisition. Gleichzeitig wurde die katholische Frömmigkeit lebendiger. Die innerlich gekräftigte Kirche entriß der Reformation viele Gebiete. Aber im 30jährigen Krieg und in der zweiten englischen Revolution entschied sich, daß die Gegenreformation nicht zum Ziele kam. Europa ward der Religionskriege müde und in der folgenden Zeit der Aufklärung kam die katholische Kirche teils wieder in stärkere Abhängigkeit von den Fürsten, teils aber — das ist das Wichtigere — drang der Geist der Aufklärung in die Kirche selbst ein. Toleranz, religiöse Verinnerlichung und Reform war die Losung; die französische Revolution und die ihr folgenden Wirren erschütterten den Bau der Kirche aufs Stärkste. Seit Romantik und Restauration in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh. hat sie wieder eine Festigung erlebt, deren wichtigster Vorgang das vatikanische Konzil 1870 war. Und daß, wie zu Anfang des Jahrhunderts die Bischöfe in Deutschland ihre weltliche Herrschaft verloren, so der Papst jetzt den lange von ihm regierten Kirchenstaat einbüßte, diese Minderung ihrer weltlichen Macht ist der geistigen Macht der Kirche und der Päpste nur zu gute gekommen. Immerhin wirkten neuzeitlich-wissenschaftliche und protestantische Ideen immer wieder auf Katholiken ein, und gegen die Veräußerlichung des Kirchentums, die so leicht mit seiner Festigung verbunden ist, erhebt sich immer wieder auch im Katholizismus die echte Frömmigkeit. So erschien ein Menschenalter nach dem Vatikanum der Modernismus als eine gefährliche Reformbewegung. Auch im Katholizismus hat die Restauration des 19. Jh. nicht schlechthin über den Geist der Aufklärung gesiegt.

Will man das zweite Jahrtausend des abendländischen Katholizismus in Perioden teilen, so reicht also die erste bis etwa 1300, die zweite, die des Kampfes mit den Reformkonzilien und der Reformation, bis in die zweite Hälfte des 17. Jh.; seitdem nehmen wir bis etwa 1800 eine Erweichung des Katholizismus durch den Geist der Aufklärung wahr, während seit 1800 der strengere Geist wieder vordringt, aber nicht ohne Rückschläge.

4. **Die Namen des abendländischen Katholizismus.** Der Protestant hat Bedenken, die abendländische Christenheit bis zur Reformation und die nachherige, nachtridentinische, von Rom her geleitete Kirche mit einem und demselben

Worte zu bezeichnen. Der vorreformatorische Katholizismus war weitherziger, allgemeiner, in diesem Sinne katholischer, der seit dem Tridentinum ist enger. Vom 3., 4. oder 5. Jh. an bis ins 16. war diese Kirche römisch-katholisch, seither ist sie römisch-katholisch. Im übrigen wird der Name, der für eine Kirche herkömmlich ist, nie in erster Linie davon abhängen, ob auch diejenigen, die nicht zu dieser Kirche gehören, ihn für zutreffend halten. Entscheidend wird meist sein, wie die Angehörigen der Kirche sich selbst bezeichnen. So behält unsere Kirche den Namen evangelisch, obwohl strenge Katholiken stets Bedenken empfinden müßten, ihn ihr zuzuerkennen. Die Katholiken nennen tatsächlich unsere Kirche mit diesem Namen, den die protestantischen Kirchen schon in alten Zeiten hatten; sie tun das, obwohl der Protestantismus des 20. Jh. anders ist, als der des 17. Jh. So werden wir die römisch-katholische Kirche katholisch nennen; sie nennt sich selbst so. Römisch, ecclesia romana war früher nur Bezeichnung der Kirche der Stadt und Diözese Rom, die man allerdings z. T. schon in altkirchlicher Zeit als Haupt der abendländischen Kirche ehrte. Bezeichnend ist hier, was Melanchthon nach Art. 21 der Augustana sagt: in der dargelegten Lehre der lutherischen Stände sei nichts quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nota est, was abweiche von der hl. Schrift oder der katholischen oder römischen Kirche, soweit sie aus ihren Schriftstellern bekannt ist. Wenn von Protestanten bisweilen die römisch-katholische Kirche kurz nur als die römische bezeichnet wird, so hat man auf katholischer Seite dem oft leidenschaftlich widersprochen. Aber die Kirche des Papstes nennt sich jetzt selbst bisweilen amtlich römisch-katholisch; so beginnt das dogmatische Dekret des Vatikanischen Konzils zur Gotteslehre mit den Worten: sancta catholica apostolica romana ecclesia credit, die heilige katholische apostolische römische Kirche glaubt.

§ 32. Vorläufige Bestimmung des Wesens des römischen Katholizismus

1. Ein Prinzip. Natürlich erscheint es als wichtigstes Ziel und als schönster Lohn aller Bemühungen um Verständnis des Katholizismus, daß man einen Grundgedanken dieser Form des Christentums, eine Empfindung, eine bestimmte Einrichtung oder Ordnung nachweisen könnte, aus der sich alles Weitere ergibt. Zwar, wer die Vielgestaltigkeit des Katholizismus kennt, wird bezweifeln, ob sich in diesem Sinne bei ihm eine Grundidee nachweisen läßt. Doch hat man es wiederholt versucht, auch von katholischer Seite aus. Wilhelm Koch, damals Professor der katholischen Theologie in Tübingen, hat mit O. Wecker Vorträge über Katholizismus und Christentum herausgegeben (1910). Darin wird der Katholizismus als Religion der Autorität hingestellt. Gewiß ist daran viel Wahres, und die Macht der römischen Kirche über die Seelen wird auf diese Weise ganz verständlich: wie unzählige Menschen verlangen nach Halt und Leitung, nach Autoritäten! Ist es nicht geradezu das Wesen der Religion überhaupt, daß der Mensch sich unterordnet, sich abhängig fühlt, so daß der Katholizismus nach jener Begriffsbestimmung als ein System erscheint, das dem religiösen Grundtrieb genau entspricht?

Und doch kann man der katholischen Kirche noch gerechter werden, wenn man ihr Wesen etwas anders faßt. Stellt man den Katholizismus als Religion der Autorität dar, so wird zwar ganz verständlich, daß die Masse der geistig minder Selbständigen ihm anhangen; es wird auch verständlich, daß je und je vorwärtsstrebende Geister in Konflikt mit Rom gerieten; es bleibt aber weniger begreiflich, daß auch viele Hochgebildete, die auf anderen Gebieten als selbständige Denker sich erwiesen haben, in allem, was irgend mit der Religion zusammenhängt, sich völlig den *Aussprüchen* und *Ansprüchen* katholischer Priester unterwerfen.

2. **Die religiöse Gemeinschaft.** Dieser Katholizismus der Mündigen, dieser Gehorsam auch Hochgebildeter wird verständlicher, wenn man, statt von Religion der Autorität zu sprechen, vielmehr betont: der Katholizismus ist Gemeinschaftsreligion, kirchliche Religion, Kirchenreligion. In Gemeinschaft des Glaubens mit anderen zu stehen, das ist auch für viele Hochgebildete und geistig selbständige Menschen von hohem Wert. Nur in der Gemeinschaft findet ihre Liebe Gelegenheit, sich zu betätigen, und ihr Verlangen nach Gegenliebe Befriedigung; diese Kräfte des Gemüts sind bei vielen stärker als das Verlangen des Verstandes nach Wahrheit. Namentlich der schlichtere Katholik findet darin, daß ungezählte Tausende mit ihm denselben Glauben bekennen, er sich mit ihnen zu einer Kirche verbunden weiß, Zuversicht und Halt. Daß seine Kirche eine ist auf dem ganzen Erdenrund, über die Länder hinweg und durch die Zeiten hindurch, eine heilige katholische, d. h. allgemeine Kirche, das erfüllt ihn mit tiefer Ehrfurcht und andächtiger Freude. Gemeinschaft, Übereinstimmung im Glauben, Allgemeinheit des Glaubens, das ist es, worauf es dem Katholiken ankommt.

Auch bei evangelischen Christen ist ja bisweilen das Empfinden dafür und entsprechend die Abneigung gegen alle kirchlichen Spaltungen lebhaft; Übereinstimmung des gottesdienstlichen Brauchs empfinden sie als wohltuend, als erhebend. Anderen evangelischen Christen ist solche Übereinstimmung vielleicht gleichgültig; ja, sie freuen sich vielmehr der Mannigfaltigkeit in diesen Dingen als eines lebendigen Reichtums. Der Katholik aber schätzt Einheit nicht nur des Glaubens, sondern auch der Gottesdienstordnung und der kirchlichen Verfassung, der organisierten Kirche hoch, und wenn Katholiken zu uns sprechen, klagen sie wohl bitter über die durch Luther verursachte Spaltung: „1500 Jahre hindurch ist die Kirche eine und dieselbe geblieben, und dann ist der Mönch von Wittenberg gekommen und hat die Einheit zerstört; mußte das sein?" Wir Protestanten werden darauf, auch wenn wir den Schmerz, der aus solchen Worten spricht, verstehen und durchaus achten, erwidern müssen: „Es ist nicht richtig, daß die Kirche 1500 Jahre hindurch eine und dieselbe geblieben sei. Von Jesus bis zu Julius II. oder Leo X., den kunstsinnigen, aber wenig frommen Päpsten zur Zeit Luthers, oder von Paulus bis zu Innozenz III., dem Papste um 1200, der die abendländische Welt beherrschte, und zu Thomas von Aquino und den anderen berühmten scholastischen Theologen war ein weiter Weg. Nicht nur die Strecke ist lang, sondern die Kirche der Scholastik und der Renaissancepäpste war von der Gemeinschaft der galiläischen Fischer und Zöllner so weit abgewichen, daß zur

Rechtfertigung dieser Wandlung die Verschiedenheit von Zeit, Ort und Kulturverhältnissen nicht ausreicht. Es handelt sich vielmehr um einen religiösen Abfall." Der römische Katholik gibt das nicht zu; gibt er zu, daß seine Kirche in ihren menschlichen Vertretern Unvollkommenheiten an sich trägt, so erscheint ihm die eben geschilderte Wandlung doch im ganzen nicht als Abfall, sondern als eine von Gott geleitete Entwicklung. Er verläßt sich darauf, daß Gott der Kirche helfe, im Grunde ihres Wesens unverändert zu bleiben. Der Gottesglaube ist für den römischen Katholiken zugleich (ja, man könnte sagen: zunächst) Glaube an seine Kirche, die Gott durch Christus gestiftet habe; diese römisch-katholische Kirche gilt ihm als die durch den Heiligen Geist geleitete Gemeinschaft der Gläubigen; sie ist ihm etwas Göttliches; sie ist ihm „die objektiv gewordene christliche Religion" (Möhler, Symbolik[10] 1921 S. 333). Die Scheidung, die wir Protestanten zu vollziehen pflegen, indem wir sagen: „Die Kirche ist die Organisation zur Pflege der Religion, also ist die Religion der Kirche übergeordnet, wie der Zweck dem Mittel übergeordnet ist", diese Scheidung ist dem Katholiken zwar nicht unverständlich. Aber Religion außerhalb seiner Kirche, der katholischen Kirche, kann, nach seiner Überzeugung, nicht die von Christus gestiftete Religion sein. Die unversehrte höchste Offenbarung Gottes läßt sich nur in dieser Kirche finden. Grundsätzlich werden diese Gedanken dort stets festgehalten; praktisch werden Zugeständnisse im Sinne der Toleranz gemacht.

3. Die kirchliche Rechtsordnung. Damit, daß der Katholizismus kirchliche Religion ist, hängt Weiteres zusammen. Zunächst: er muß auf die Kirchenverfassung, die kirchliche Rechtsordnung großen Wert legen. Kirchenrecht gilt hier z. T. als heilsnotwendig, göttlich. Wenn regelrecht nur der selig werden kann, der zur Kirche gehört, so muß zweifelfrei festgestellt werden können, ob man dazu gehört. Die Kirche muß sichtbar, greifbar sein. Sie ist es, die römische Kirche ist staatsähnlich, ist nach dem Wort des berühmten Jesuiten Bellarmin (um 1600) so sichtbar und greifbar, wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig. Der Protestant wird natürlich solchen Behauptungen gegenüber an das Wort Jesu denken: „mein Reich ist nicht von dieser Welt", das damit schwer vereinbar ist. Der Katholik mag einwenden: „von dieser Welt ist unsere Kirche auch nicht, obwohl sie mitten in dieser Welt steht." Aber daß sie in dieser Welt nicht nur geistige, sondern auch irdische Macht hat, z. T. mit sehr weltlichen Mitteln arbeitet, das läßt uns daran zweifeln, daß diese Kirche wirklich nicht von dieser Welt sei. Nach unserer Überzeugung war das Streben nach weltlicher Macht ein gefährliches Gift, das der Gemeinschaft der Jünger Jesu eingeimpft wurde. Zugeben werden wir, daß, wenn dieser Stoff dem Blut der Kirche Christi beigemischt wurde, sie durch diese Impfung sehr widerstandsfähig für das Leben und die Kämpfe in dieser Welt geworden ist. Die Verhärtung des Christentums zum Kirchentum war teils nötig als Schutz gegen den Synkretismus, teils aber war sie selbst ein Stück solcher Überfremdung des Evangeliums.

Sichtbar ist die Kirche dem Katholiken vor allem in ihrer Hierarchie. Erhebt sich ein Streit über die Mitgliedschaft, so sind die Beamten da, Priester, Bischöfe und Papst, die rechtsgültig entscheiden. Daß es auch unwürdige

Mitglieder der katholischen Kirche gibt, wird anerkannt; kann man auch eigentlich nur durch die Kirche selig werden, so werden doch keineswegs alle Katholiken selig. Ja, es wird auch nicht geleugnet, daß es unwürdige Priester gibt, sogar unwürdige Päpste gegeben hat. Aber wie keine größere Organisation die Rechtsgiltigkeit der Akte ihrer Beamten von den persönlichen Qualitäten dieser Männer abhängig machen kann, sondern diese Gültigkeit vielmehr lediglich an den formal richtigen Vollzug, die Erfüllung bestimmter äußerlicher Vorschriften bindet, so hat die katholische Kirche schon im Kampfe gegen den Donatismus im 4. Jh. sich darauf festgelegt, daß ihre Heiligkeit und die Sicherheit des von ihr verbürgten Heils nicht von der Würdigkeit der einzelnen Priester abhängt. Es kommt nur darauf an, daß sie rechtmäßig geweiht sind und noch rechtmäßig wirken. Auf die apostolische Sukzession der Bischöfe ist man stolz. Sie gelten als Nachfolger der Apostel, die wiederum von Christus zur Leitung der Kirche berufen, ordiniert worden seien, und jeder rechtmäßige Bischof seitdem sei stets nur von solchen geweiht worden, deren Weihe ihrerseits so durch die Jahrhunderte hindurch schließlich auf die Apostel zurückgeht. Diese Verfassung der Kirche gilt in ihren Grundzügen als gottgeordnet, heilsnotwendig. Es sind in der Tat nur zwei Seiten einer und derselben Sache, wenn Sohm in seinem Kirchenrecht (I 1892) und verwandten Schriften (Wesen und Ursprung des Katholizismus, [2] 1912) bisweilen betont, die Anerkennung eines göttlichen Kirchenrechts, einer Rechtsordnung als heilsnotwendig sei das eigentümlich Katholische, und anderwärts das Wesen des Katholizismus beschlossen sieht in der Gleichsetzung einer empirischen Gemeinschaft mit der wahren Kirche Jesu Christi, der Kirche im Glaubenssinne. Ist eine bestimmte Rechtsorganisation heilsnotwendig, so kann nur die Kirche, die diese Rechtsordnung hat, die wahre Kirche Christi sein, und wird eine empirische Kirche der wahren Kirche Christi gleichgesetzt, so ergibt sich als notwendig, die Zugehörigkeit zu dieser empirischen Kirche sicher abzugrenzen, was nur durch feste Rechtsordnungen geschehen kann. Zugegeben wird, daß einzelne Stücke der kirchlichen Verfassung nicht urchristlich, sondern erst später aufgekommen sind, z. B. die Wahl des Papstes durch die Kardinäle. Aber grundsätzlich hat das Kirchenrecht z. T. kein minderes Ansehen, als die Kirchenlehre, zu deren Annahme der Katholik sich verpflichtet weiß. Das Dogma ist Rechtsordnung und das Kirchenrecht ist z. T. Dogma.

4. Die kirchliche Autorität. Zur Annahme der Kirchenlehren, zum Gehorsam gegen die Weisungen der Kirche fühlt sich der Katholik verpflichtet Das zweite, was aus jenem Charakter des Katholizismus als kirchlicher Religion, Gemeinschaftsreligion folgt, ist somit allerdings das, was W. Koch hervorhob: der Katholizismus ist die Religion der Autorität und Subordination. Nicht bloß äußerer Unterordnung, sondern pietätvollen Gehorsams gegen die Gemeinschaft, der man angehört, liebevollen Sich-Fügens in Ansicht und Willen der Brüder. Irgendwie ist Gemeinschaft natürlich jedem Frommen von Wert. Aber wenn Gegensätze zwischen den Überzeugungen der Gemeinschaft und seinen Überzeugungen entstehen, dann ist die Frage, ob er sich der Autorität der Gemeinde fügen oder seine Überzeugung wahren will auf die Gefahr hin, schließlich allein seinen Weg weiter gehen zu müssen.

Luther hätte den Mut gehabt, ihn allein zu gehen; er ging voran, ohne wissen zu können, wie viele folgen würden. Aber in Tausenden, in der Masse der Katholiken ist der Zug zur Gemeinschaft, das Verlangen nach Anlehnung an andere stärker. Es setzt sich durch, um so sicherer, als derartige Unterwerfung schon den Vorfahren durch Jahrhunderte hindurch für verdienstlich galt; solche seelische Haltung vererbt sich, wird immer ausgeprägter.

Die Neigung, sich Autoritäten unterzuordnen, tritt uns bei Katholiken bisweilen auch in solchen Einzelheiten der Arbeitsweise des Schriftstellers entgegen wie der, daß katholische Gelehrte oft sehr viel mehr zitieren, als nichtkatholische. Vor allem aber nehmen wir den Gehorsam gegen die kirchliche Autorität an zwei wichtigen Punkten wahr: im katholischen Verständnis des Glaubens und des Sittlich-Guten. Unter Glaube versteht der Katholik, daß man die von der Kirche dargebotenen Lehren auf die Autorität der Kirche hin als wahr annehme und Zweifel, die sich etwa im Innern dagegen erheben, niederringe; je stärkere Anstrengung das erfordert, für um so verdienstvoller gilt der Glaube. Vom Laien wird aber nicht verlangt, daß er die Kirchenlehre bis in alle Einzelheiten hinein kenne und ihren Zusammenhang verstehe; weithin genügt vielmehr sogenannte fides implicita, Glaube im Ganzen, Bereitwilligkeit, alles anzunehmen, was die Kirche lehrt.

Vom katholischen Verständnis des sittlich Guten, von der sittlichen Denkweise der Katholiken sei jetzt nur so viel gesagt: gerade sittlich ernste Menschen haben oft das Empfinden, daß Stetigkeit des Willens, Festigkeit des Charakters, Ordnung ihres Handelns einerseits und Festigkeit der Autoritäten anderseits zusammengehören. Es gibt Naturen, denen für ihr christliches Handeln der Besitz einer festen und fertigen, also alten Lehre gut tut und fast unentbehrlich ist, deren Handeln schwankend werden würde, wenn ihr theoretisches Denken in viele Skrupel und Zweifel hineingezogen werden würde (Henke, Rationalismus und Traditionalismus, 1864, S. 22). Und die vorwiegend tätigen Naturen sind meist geradezu froh, wenn sie sich nicht mit Lehrstreitigkeiten abzuplagen haben, wenn andere ihnen das Nachdenken über Glaubens- und letzte Weltanschauungsfragen abnehmen.

5. Die kirchlichen Zeremonien. Ob auch ein innerer Zusammenhang zwischen dem Charakter des Katholizismus als Gemeinschaftsreligion und der Tatsache besteht, daß im Katholizismus der Kult, das Zeremoniell eine so große Rolle spielt? Man könnte sagen, daß zwar die Frömmigkeit stark individuell sein kann, daß auch das Nachdenken über religiöse Fragen, das dogmatische Denken, die Theologie, sofern der Einzelne hier selbständig zu sein vermag, erhebliche Verschiedenheiten aufweisen könne; aber daß jeder seinen Kult für sich habe und mache, das liege doch recht fern. Es mag Zeiten gegeben haben, wo der Hausvater zugleich Hauspriester war. Sobald der Kult jedoch umständlicher, verwickelter wird, pflegt er zur Sache einer größeren Gemeinschaft zu werden. Vor allem aber besteht ein Zusammenhang zwischen dem katholischen Autoritätswesen und der Bedeutung des Zeremoniells, des Kultischen im Katholizismus.

Dem katholischen Volke gegenüber beruht die Autorität des Priesters nicht so sehr darauf, daß er der Lehrer der geoffenbarten Wahrheit und Ver-

treter der kirchlichen Rechtsordnung ist, sondern vor allem darauf, daß in seine Hand die kirchlichen Zeremonien gelegt sind. Wo der Dienst Gottes nur in frommer Gesinnung und treuer Pflichterfüllung gefunden wird, da stehen alle Christen gleich; je mehr es aber heilige Sachen, heilige Bräuche gibt, um so nötiger, wichtiger, mächtiger wird der Priester. Er ist es, der mit den heiligen Sachen umzugehen versteht, der mit vielen davon umzugehen, zum mindesten sie zu weihen allein berechtigt ist. Weihwasser und Rosenkranz, Segnungen und Beschwörungen, Medaillen und Skapuliere, Kreuze und Heiligenbilder — so fremd diese ganze dingliche Religiosität dem Protestanten sein mag, er soll sich klarmachen, welche große Rolle sie oft im Katholizismus spielt. Man kann das Ansehen, das der Priester so genießt, nicht einfach aus jenem Grundzug des Katholizismus herleiten, daß die kirchliche Gemeinschaft beherrschend im Mittelpunkte steht. Immerhin besteht ein Zusammenhang zwischen der naiv-sinnlichen Denkweise namentlich südländischer Katholiken, die in einem stark äußerlichen Gottesdienst ihre Befriedigung sucht, und der unselbständigen geistigen Haltung, die sich nur in Unterordnung unter Autorität wohlfühlt.

6. Die Askese. Endlich gehört zum Wesen des Katholizismus ein Zug zur Weltflucht, das asketische Ideal. Sobald überhaupt Gottesglaube da ist, der Mensch den Höchsten sucht, wendet er sich irgendwie von der Welt ab. Er fühlt, daß er nicht zwei Herren dienen kann. Aus diesem Empfinden erwächst das Verlangen, die religiöse Gemeinschaft, die Kirche mit ihren Priestern und Sakramenten als etwas inmitten der unheiligen Welt Heiliges, seinem Wesen nach von dieser Welt spezifisch Verschiedenes zu gestalten, und der Wille zum Verzicht auf bestimmte besonders lockende Güter, Gaben, Genüsse dieser Welt. Auch die Unterwerfung geistig mündiger Menschen unter Autoritäten wird oft als ein Stück Askese zu verstehen sein. Der Verzicht auf Selbständigkeit des Denkens kann gerade solchen Menschen, die an sich zu dieser Selbständigkeit wohl fähig wären, als fromm erscheinen.

7. Der Zusammenhang der angegebenen Charakterzüge. Doch hüte man sich, einen der genannten Züge katholischen Wesens als den hinzustellen, der in jedem Falle logisch, psychologisch oder geschichtlich der erste sei. Das gleiche gilt, wenn, an sich mit gutem Recht, noch anderes, bisher hier nicht Berührtes, als Grundzug katholischer Frömmigkeit angegeben wird, so wenn man die Neigung zum Sinnlich-Sakramentalen und das Autoritätswesen im Wunderglauben begründet sieht, oder die Pflege der Phantasie als besonders charakteristisch für den Katholizismus hinstellt. Gewiß wird, wo so die Phantasie herrscht, das selbständige Wahrheitsuchen zurücktreten. Ebenso kann man als den Anfang des Katholisierens dies ansehen, daß das Evangelium Jesu, das auf Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit hinzielt, alsbald sich verband mit viel kirchlichem Zeremoniell und dinglicher Frömmigkeit. Aber es besteht tatsächlich zwischen diesen verschiedenen Wesenszügen eine Wechselwirkung und so ist von Anfang an beides da gewesen, der Hang, geistige Religion auch äußerlich darzustellen in Zeremonialdienst, in Verehrung heiliger Sachen, und die Neigung, sich unterzuordnen der Gewohnheit und Gemeinschaft, Autoritäten und Rechtsordnungen. Eine Reihe von

Unterschieden zusammengestellt hat **Frick** (Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage 1936, S. 85 ff.). Der Katholizismus sei Religion der Wandlung (des Natürlichen zum Übernatürlichen) und der Weihe (des Profanen zum Sakralen), der Askese und der Synthese (von Religion und Kultur). Die Sonderung katholischen und protestantischen Christentums hat auch Analogien in andern Religionen (vgl. **Frick** in Tillichs Jahrbuch Kairos 1926).

§ 33. Lehrnormen und Rechtsnormen

1. Dogma und Kirchenrecht. Weil es zum Wesen des Katholizismus gehört, eine bestimmte Kirchenverfassung für heilsnotwendig, für von Gott geordnet zu halten, und die Befolgung der von den kirchlichen Oberen ausgehenden Rechts- und Zeremonialvorschriften hier als Pflicht gegen Gott gilt, darum ist die Grenze zwischen Dogma und Kirchenrecht fließend, bisweilen auch die zwischen beiden und den rituellen Vorschriften. Wie das Dogma rechtsgültig und das Kirchenrecht Dogma ist, göttliche Lehre, wenigstens in seinen Grundzügen, so sind die kultischen Vorschriften rechtsgültig und ihre pünktliche Befolgung oft dogmatisch wichtig. Deshalb kommen als Quellen der Lehre der katholischen Kirche nicht bloß religiöse Schriften im engeren Sinne in betracht, wie die Bibel und Glaubensbekenntnisse sei es einzelner anerkannter Kirchenlehrer, sei es der Konzilien, sondern ebenso die kirchlichen Rechtsbücher und die kultischen Bücher (lex orandi lex credendi, das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens).

2. Die Autorität der Bibel. Die Lehre, daß die Bibel wörtlich von Gott eingegeben, also ganz unfehlbar sei, mag erst auf altprotestantischem Boden genauer ausgebildet worden sein, weil die Protestanten das Bedürfnis hatten, die Autorität der Bibel unabhängig von derjenigen der Kirche sicher zu stellen, während der Katholik sich praktisch an die Autorität seiner Kirche hält und deshalb eine genauere Fassung der Lehre von der Autorität der Bibel nicht nötig hat. Doch ist die Ansicht, die Bibel sei unfehlbar, keineswegs erst in der altprotestantischen Orthodoxie aufgekommen, sondern sie herrschte schon im Mittelalter, ja schon in der alten Kirche, entsprechend der Tatsache, daß man die Evangelien und die apostolischen Schriften als heilige Schriften neben die von den Juden übernommenen heiligen Schriften gestellt hatte. Das Wort des 2. Timotheusbriefs pāsa graphē theopneustos, alle Schrift ist von Gott eingegeben, ist bald auf die neutestamentlichen Schriften wie auf die alttestamentlichen bezogen worden. So erklärt das Tridentinum, die Kirche nehme alle Bücher des Alten wie des Neuen Testaments, da der Verfasser beider Gott sei, als gleichsam wörtlich von Christus oder dem hl. Geist diktiert mit gleicher Pietät und Verehrung an (sess. IV). Ebenso sagt das Vatikanum, daß diese Bücher, unter Inspiration des hl. Geistes geschrieben, Gott zum autor haben. So ist denn die neuere Bibelkritik, die an sich in der katholischen Kirche z. T. früher eingesetzt hat als in den lange von der Verbalinspirationslehre beherrschten protestantischen Kirchen, im Katholizismus doch immer und immer wieder auf starke Widerstände gestoßen, wie schon

Richard Simons textkritische Arbeiten (um 1700) kirchlichem Verbot verfielen. Bibelkritische Fragen sind für uns wesentlich historische Fragen, und historische Fragen durch Beschlüsse kirchlicher Behörden entscheiden zu wollen erscheint uns sinnlos. In Rom aber haben wiederholt päpstliche Kommissionen solche Entscheidungen getroffen und dadurch die katholische Bibelforschung in seltsamer Weise eingeengt, namentlich in der Zeit des Modernismus, aber auch schon vorher; die Inquisitionskongregation in Rom hat 1897 die Echtheit von 1. Joh. 5 7 behauptet, während in der wissenschaftlichen Welt über die Unechtheit dieser Stelle keine Meinungsverschiedenheit mehr besteht. Ganz allgemein hat die Unfehlbarkeit der Bibel, also die Unzulässigkeit jeder inhaltlichen Kritik an dem heiligen Buche, noch 1920 Benedikt XV. in der Enzyklika spiritus paraclitus (zum Gedächtnis des hl. Hieronymus) eingeschärft. Dementsprechend hat, wie schon die alexandrinischen Juden über manche Verlegenheiten, die ihnen der Wortlaut der hl. Schrift darbot, nur durch Umdeutung, durch allegorische Auslegung hinwegkommen konnten und im Christentum diese Art der Auslegung fortgesetzt wurde, es auch im heutigen Katholizismus sein anerkanntes Recht, daß man einen mehrfachen Schriftsinn behauptet; die von Luther verworfene allegorische Auslegung wird ausdrücklich festgehalten, wenn sie auch nicht mehr ganz so üppige Blüten treibt wie in vergangenen Zeiten.

3. Umfang und Text der Bibel. Im Gegensatz zu den Reformatoren hat das Tridentinum bestimmt, daß zur Bibel auch die Apokryphen des AT gehören, die von Luther zwar in seinen Bibelausgaben mit abgedruckt wurden, weil sie gut und nützlich zu lesen seien, die er aber der hl. Schrift nicht gleichgeachtet wissen wollte. Und zwar lautet der Schriftenkanon des Tridentinums folgendermaßen: Von Genesis bis Ruth wie bei uns, dann: 4 Bücher der Könige (die 2 Bücher Samuelis werden als 1. und 2. Königsbuch gezählt, unsere beiden Bücher der Könige als 3. und 4.), duo paralipomenon (zwei der Chronik), 1. u. 2. Esra (2. Buch = Nehemia), Tobias, Judith, Esther, Hiob, Psalter, parabolae (Sprüche Salomos), ecclesiastes (Prediger), Hohes Lied, sapientia (Salomos), ecclesiasticus (d. i. Sirach), Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, dann die 12 kleinen Propheten und zwei Makkabäerbücher; die neutestamentlichen Schriften sind dieselben wie in der Lutherbibel, nur daß der Hebräerbrief als letzter der paulinischen vor den Petrusbriefen steht. Als Anhang werden in den katholischen Bibelausgaben dem AT beigegeben das Gebet Manasses und das 3. und 4. Buch Esra, mit der Bemerkung, daß sie außer der Reihe der kanonischen Bücher stehen. Die Apokryphen sind der katholischen Kirche wichtig wegen einiger dogmatischer Belegstellen. Als normativ wird die von der Kirche gebrauchte alte vulgata latina editio hingestellt, also (nur wird das vom Tridentinum nicht ausdrücklich gesagt) nicht der Urtext; das entspricht dem katholischen Zutrauen zur Kirche, daß sie die Wahrheit habe, die Bibel recht verstehe; ein Zurückgehen auf den Urtext erscheint dem gegenüber (für den rein kirchlichen Gebrauch, wenn auch nicht für den wissenschaftlichen) als unnötig, vielleicht verwirrend. Der Text der Vulgata, der von Hieronymus um 400 gefertigten Übersetzung der Bibel ins Lateinische, der allerdings für das NT nur eine Durchsicht älterer Übersetzungen

war, ist durch das Mittelalter hindurch, weil handschriftlich, nicht ganz einheitlich überliefert worden. Sixtus V. ließ 1590 eine Ausgabe erscheinen, für die als „wahr, rechtmäßig, authentisch und unanfechtbar" (indubitata) er sich 1589 mit seiner ganzen Amtsautorität eingesetzt hatte, die aber so fehlerhaft war, daß sie 1592 unter Clemens VIII. durch eine verbesserte ersetzt werden mußte, deren Text als maßgebend galt; seit 1926 erscheint eine neue Ausgabe einer vom Papst beauftragten Benediktiner-Kommission (bis 1936 die fünf Bücher Mosis).

4. **Der Gebrauch der Bibel.** Auf protestantischer Seite war lange die Ansicht verbreitet, das Bibellesen sei in der katholischen Kirche den Laien verboten oder, wenn auch nicht mehr allgemein verboten, so doch lange Zeit verboten gewesen. Richtig ist: das Bibellesen ist dort sehr eingeschränkt, und mehrfach ist das Bibellesen in der Volkssprache geradezu verboten gewesen. Die alte Kirche kannte keine Bibelverbote, hat immer nur ermahnt, fleißig in der Bibel zu lesen; so ward diese in die Sprachen der Völker übersetzt, bei denen Mission getrieben wurde. Das ist im Mittelalter anders geworden, denn bei manchen Völkern, zu denen das Christentum jetzt kam, konnten (im Unterschied von den Völkern, die im römischen Reich gewohnt hatten) nur wenige Leute lesen. Karl der Große hat das Ziel der Volksbildung wie das der Priesterbildung für seine Zeit hoch gesteckt, und doch war auch damals noch kein Bedarf nach einer Bibelübersetzung in die Volkssprache. Was die Leute lernen sollten, war das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis und einige andere wichtige Stücke, und die Priester mußten Latein verstehen; verstanden sie das, so konnten sie auch in der lateinischen Bibel lesen, soweit Bibeln vorhanden waren; aber wie wenig Handschriften der ganzen Bibel mochten damals z. B. in Deutschland vorhanden sein! Für die Laien wäre die Vorstufe dazu, daß sie selbst in der Bibel lasen, offenbar dies gewesen, daß ihnen die Predigt wichtige Stücke der Bibel in der Landessprache ausgelegt hätte; aber wie wenig ist im Mittelalter gepredigt worden! Der Meßgottesdienst herrschte durchaus vor. Neben diesen kirchlichen und allgemeinen kulturellen Zuständen wirkte das hierarchische Interesse an der Bevormundung der Laien Bibelübersetzungen geradezu entgegen. Als dann die Albigenser und verwandte Ketzer sich gegen die Kirche auf die Bibel beriefen, verboten die Synoden von Toulouse 1229 und Tarragona 1234 den Laien das Bibellesen in der Volkssprache. Seitdem suchte natürlich um so mehr, wer sich gegen die Kirche erhob, sich auf die Bibel zu stützen; Wiklef übersetzte sie ins Englische und in Deutschland gab es vor Luther eine Anzahl Bibelübersetzungen teils kirchlichen, teils ketzerischen Ursprungs. Viele Humanisten hatten, wie an allen Texten des Altertums, so auch an einem von der kirchlichen Überlieferung unabhängigen Verständnis der Bibel starkes Interesse und die Erfindung der Buchdruckerkunst gab ungeahnte Möglichkeiten der Bibelverbreitung. Die Reformation ist ohne Verbreitung der Bibel in der Volkssprache überhaupt kaum denkbar.

Dem gegenüber bestimmten der Index verbotener Bücher von 1559 und die Regeln über das Bücherverbot, die ein Ausschuß des Trienter Konzils aufgestellt hatte, daß Bibeln in der Volkssprache nur mit Erlaubnis der Kirchenbehörde gedruckt werden und in Besitz von Laien kommen dürften.

Bibelübersetzungen in die Landessprache sind im Katholizismus seitdem immer wieder erfolgt, oft aber ist die Kirche gegen solche eingeschritten. Die protestantischen Bibelgesellschaften und die Verbreitung ihrer Bibeln unter Katholiken wurden von den Päpsten verdammt und in Italien wurden mehrfach Leute, die solche Bibeln lasen oder gar verbreiteten, eingekerkert. 1897 hat Leo XIII. bei Neuregelung des Index (s. § 72) bestimmt, daß Katholiken Bibeln in der Volkssprache nur dann lesen dürfen, wenn die Übersetzung von einem Katholiken stammt und vom Papste gebilligt ist, oder aber mit Anmerkungen aus Werken katholischer Schriftsteller versehen ist (in denen also die Stellen, die gegen die katholische Kirche gedeutet werden könnten, in katholischem Sinne erklärt sind) und vom Bischof erlaubt ist. Wenn zeitweise billige Ausgaben namentlich einzelner Stücke der Bibel in der Landessprache von kirchlicher Seite her unter Katholiken verbreitet wurden, wie bei uns im Kriege an die Soldaten oder in Italien vorher durch die Hieronymusgesellschaft, so hat das doch meist bald wieder nachgelassen. Die heute verbreitetste katholische Übersetzung der Bibel ins Deutsche ist die von Allioli und Arndt, daneben eine neuere von Rösch. Protestantischen Bibelübersetzungen wirft man oft vor, sie seien verfälscht; aber wie wenig bedeuten die Fehler, die sich z. B. in Luthers Übersetzung tatsächlich finden, im Vergleich mit der Tatsache, daß man auf katholischer Seite sich in der kirchlichen Praxis überhaupt nicht an den Urtext, sondern an die Vulgata hält! Neuere wissenschaftliche Übersetzungen der Bibel durch katholische Theologen gehen auf den Urtext zurück.

5. Bibel und Tradition. Seitdem spezifisch katholisches Empfinden in der Christenheit aufkam, hat man all das besonders hoch geschätzt, von dem sich zeigen ließ, daß es überall in der Christenheit gelte und immer in ihr gegolten habe; was immer in der Kirche gegolten hat, erweckt dann bald mehr Pietät, als dasjenige, was nur irgendwo in der Bibel geschrieben steht, ohne stärkere Nachwirkungen in der Kirche gehabt zu haben. Die klassische Formulierung dieses (Traditions- und) Katholizitätsprinzips gab Vinzenz von Lerinum in Südgallien (Anf. des 5. Jh.): id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum: Wir wollen das festhalten, was überall, immer und von Allen geglaubt worden ist; denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch. Immerhin war daneben lange das Bewußtsein lebendig, daß die Schriften der Apostel die höchste Autorität hätten und man im Zweifelsfalle auf das NT zurückgehen müsse, dem gegenüber alle später in der Kirche aufgetretenen Lehren geringeres Gewicht hätten. So erklärt Augustin: solis canonicis scripturis debeo sine ulla recusatione consensum, allein der hl. Schrift schulde ich vorbehaltlose Zustimmung, und noch Thomas von Aquino hat dieses Wort aufgenommen; er konnte es, weil er wie alle treuen Katholiken späterer Zeit ehrlich überzeugt war, die Kirche lehre nichts, was nicht irgendwie schon in der Bibel enthalten, apostolische Lehre sei.

Je stärker aber die Autorität der Kirche betont wurde, um so mehr konnte infolge jener Überzeugung die Lehre der Kirche, wie man sie in Geschichte und Gegenwart findet, als gleichbedeutend an die Stelle der biblischen Lehre

gesetzt werden, oder, was dasselbe besagt, die Tradition trat neben (und praktisch oft genug vor) die biblische Lehre. So hat das Tridentinum erklärt, Wahrheit und Weisungen Christi seien enthalten in libris scriptis et sine scripto traditionibus, in den geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen, welche die Apostel von Christus oder durch den Beistand des heiligen Geistes erhalten haben. Wo solche ungeschriebene Tradition vorliege, das festzuhalten gibt es natürlich keinen anderen Weg, als daß man das kirchliche Lehramt, äußerstenfalls seine Spitze, den Papst, befragt. Das Zutrauen zur Kirche setzt sich um in Glauben an die Wahrheit und Echtheit der kirchlichen Tradition und dieser Glaube mehrt wiederum ständig die Autorität der Kirche. *Wo Autorität gesucht wird, bildet sich feste Tradition, und Tradition kommt der Autorität zugute.*

6. Symbole, Konzilsbeschlüsse, Katechismen, päpstliche Entscheidungen. Bisweilen hat man auf katholischer Seite so von katholischen Bekenntnisschriften geredet, wie die Protestanten von ihren sprechen. Möhler (s. S. 6) stellte als solche zusammen die drei ökumenischen Symbole, die Beschlüsse der vier ersten allgemeinen Konzilien (Nicäa 325, Konstantinopel 381; Ephesus 431, Chalcedon 451), die des Trienter Konzils (1545—1563), den catechismus Romanus von 1566, die professio fidei Tridentinae d. h. die von Pius IV. 1564 festgesetzte Gelöbnisformel aller katholischen Priester, und zwei Entscheidungen der Päpste aus den jansenistischen Streitigkeiten, die Bullen cum occasione (1653) und unigenitus (1713). Heute ist jedoch solche Zusammenstellung nicht üblich; es gibt auch keine amtliche Angabe darüber, welche Konzilien als ökumenische zu gelten haben. Herkömmlich werden die sieben, die man auch im Morgenlande als ökumenisch anerkennt, als solche gerechnet (s. § 24 1); doch befolgt man nicht alle ihre Beschlüsse, nämlich die nicht, die morgenländisch-katholischem Wesen im Unterschied vom abendländischen entsprechen. Außer jenen 7 gelten als ökumenisch das von Konstantinopel 869 (das unter römischer Mitwirkung sich gegen Photius wandte und deshalb im Morgenlande nicht anerkannt wird), die Laterankonzile von 1123, 1139, 1179, 1215 (der Lateran ist ein päpstlicher Palast in Rom, s. § 39), sodann die Konzilien von Lyon 1245 und 1274, Vienne 1311, Ferrara-Florenz 1438/39, das fünfte Laterankonzil 1512—17, das von Trient 1545—63 (concilium Tridentinum), und das concilium Vaticanum, Rom 1869—70 (das offiziell nur als vertagt gilt). Nicht allgemein anerkannt werden in der heutigen römischen Kirche die großen Reformkonzilien des 15. Jh. in Pisa, Konstanz, Basel; das Basler und das Florenzer sind ein und dasselbe gewesen. Von den Konzilien ist das wichtigste das Tridentinum, weil hier der römische Katholizismus sein Wesen im Gegensatz zur Reformation klar ausgesprochen hat. Auf seine Veranlassung hin ist 1566 als Grundlage des kirchlichen Unterrichts der catechismus Romanus von Pius V. herausgegeben worden. Er ist lateinisch abgefaßt, auch seinem Inhalt nach für Pfarrer bestimmt, nicht unmittelbar fürs Volk, und behandelt nacheinander Apostolikum, Sakramente, 10 Gebote und Vaterunser. Die dem Volk, der Jugend in die Hand gegebenen Katechismen sind in den einzelnen Bistümern verschieden; die heute in Deutschland gebräuchlichen gehen stark auf den des Jesuiten Deharbe (19. Jh.) zurück. Die professio

fidei Tridentinae, die das NC enthält, bekam 1877 zwei kurze Zusätze, über das Vatikanum. Daneben schrieb Pius X. 1910 einen Eid vor, durch den die Priester dem Modernismus absagen. Die Konzilsbeschlüsse haben heute nicht mehr ganz die gleiche Bedeutung wie vor 1870, weil jetzt anerkannt ist, daß der Papst auch ohne Konzil Kirchenlehren verbindlich festsetzen kann.

Eine sehr verbreitete Sammlung von Konzilsbeschlüssen ist die von Mansi, einem Erzbischof von Lucca im 18. Jh., veranstaltete: conciliorum nova et amplissima collectio. Die wichtigeren päpstlichen Kundgebungen, Bullen, sind in verschiedenen Bullarien gesammelt (über die verschiedenen Arten dieser Kundgebungen s. § 39). Gebräuchlich ist die Denzingersche Zusammenstellung katholischer Lehrschriften: enchiridion symbolorum ac definitionum, [15] 1922. Geschichtliche Urkunden, Rechtsquellen und Lehrschriften zusammen bietet die für das Studium des römischen Katholizismus wertvolle Sammlung von Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, [5] 1934.

7. Die Autorität des gegenwärtigen kirchlichen Lehramts. Wie im Tridentinum die Autorität der Schrift hinter die der Tradition tatsächlich zurücktrat, so durch das Vatikanum die der Tradition hinter die der gegenwärtigen Kirchenlehre. Im Begriff der Tradition liegt etwas Schwankendes. Denn wo ist, soweit gegenwärtige und frühere Lehrweise nicht vollständig übereinstimmen, das größere Gewicht? Der morgenländische Katholik würde in solchem Fall die Lehre der Väter betonen. Im römischen Katholizismus ist dagegen das Zutrauen zur gegenwärtigen Kirche und ihrem Haupte, dem Papste, so stark, daß man sich praktisch an die gegenwärtige Lehrweise hält. Man ist überzeugt, daß, soweit es in der kirchlichen Lehre zu neuen Formulierungen komme, diese doch nur eine neue Ausprägung des schon vorhandenen Goldes bedeuten. Die Kirche hat nur etwas aus dem Schatze hervorgeholt, den sie bereits besaß. Christus hat ihr einen Schatz von religiöser Wahrheit hinterlassen, das divinum depositum (fidei), das zu bewahren Timotheus von Paulus ermahnt wurde (custodi depositum I Tim 6 20). Dieser Schatz ist z. T. bereits entfaltet, z. T. geschieht es noch. Die Kirche versteht das Christentum, versteht sich selbst jetzt sozusagen besser als früher; das Vatikanum sagt mit Worten des Vincenz von Lerinum: crescit et multum vehementerque proficit ecclesiae intelligentia, scientia, sapientia, es wächst und nimmt stürmisch zu der Kirche Einsicht, Wissen, Weisheit. Man rechtfertigt diese Ansicht mit dem modernen Entwicklungsgedanken. Neuerungen, die über die Entfaltung des bereits Gegebenen hinausgehen, würde man nicht als Ruhm empfinden. Aber wo liegt die Grenze? Tatsächlich ist das kirchliche Lehramt natürlich stark an die Entscheidungen gebunden, die von den Vätern getroffen worden sind. Kein Papst könnte wagen, etwa die Trinitätslehre umzustürzen oder die Heiligenverehrung abzuschaffen. Um solche Dinge ist ja auch kein Streit. Aber soweit Meinungsverschiedenheiten da sind, wird das Zutrauen, das die Katholiken zu ihrer Kirche haben, sie hüte die Tradition und sie lehre die Wahrheit, praktisch die Bedeutung haben, der Kirche doch in erheblichem Umfang auch neue Festsetzungen von Lehre und Brauch zu ermöglichen. Uns Protestanten scheint es oft so, als laute das erste Gebot für den Katholiken: „glaube an Deine Kirche, gehorche ihr". Was die Kirche früher gelehrt und geübt habe, das auszumachen erscheint dem Katholiken nicht so sehr als Aufgabe geschichtlicher

Forschung, sondern das sagt die Kirche selbst autoritativ, die jetzige Kirche. Die Kirche kann in wichtigen Dingen nicht anders gelehrt haben und nicht anders gewesen sein, als sie heute lehrt und ist; wenn Gelehrte hier Unterschiede zu finden behaupten, die über das Maß des mit der vorhin geschilderten Entfaltungstheorie zu Rechtfertigenden hinaus gehen, so muß ihre Forschung irren. In diesem Sinne ist das Dogma (für den Katholiken) stärker als die Geschichtsforschung. Daß der Katholik alles zu glauben, also auch alles als der göttlichen Offenbarung und der kirchlichen Überlieferung entsprechend anzuerkennen habe, was die jetzige Kirche lehrt, sagt das Vatikanum: „all das ist zu glauben, was im geschriebnen oder überlieferten Gotteswort enthalten ist und von der Kirche, sei es in feierlichem Ausspruch, sei es durch das gewöhnliche und allgemeine Lehramt als von Gott geoffenbart vorgelegt wird". Mit dem „gewöhnlichen und allgemeinen Lehramt" ist nicht bloß der Papst, sondern auch die Bischöfe gemeint, schließlich überhaupt die von ihnen beaufsichtigte kirchliche Verkündigung des Gottesworts, die Predigten eines katholischen Pfarrers in Hannover ebensogut wie in Südamerika, die kirchlich approbierten Lehrbücher u. dgl. Ein einzelner Prediger kann irren; dann kann man sich über ihn beim Bischof beschweren. Auch ein Bischof kann der Ketzerei verfallen und abgesetzt werden; aber zunächst hat sich der fromme Katholik an das zu halten, was die Kirche, die ihm gegenwärtige Kirche, lehrt, und sich darauf zu verlassen, daß, wenn er für manche ihrer Lehren keinen Grund in der Tradition findet, doch solcher Grund da sei. Man darf nicht gegen die jetzige Kirche die Bibel oder irgendwelche Bekenntnisse oder Synodalbeschlüsse vergangener Jahrhunderte anführen wollen. Bischof Martin von Paderborn († 1879) schreibt: „Weder die heilige Schrift noch die göttliche Tradition, sondern die lehrende Kirche, die beide Erkenntnisquellen unfehlbar auslegt, ist für uns die nächste Glaubensregel". Und Deharbe, der Verfasser viel gebrauchter Katechismen, sagt: Der Katholik muß „alles glauben, was Gott geoffenbart hat und durch die katholische Kirche zu glauben vorstellt" (hölzerne Übersetzung von credenda proponit), „es mag dasselbe in der heiligen Schrift stehen oder nicht". Was Gott geoffenbart hat und was die katholische Kirche lehrt, das sind in Deharbes und aller überzeugten Katholiken Sinn nicht zwei verschiedene Gedankenkreise, sondern in dem, was Gott geoffenbart hat, unterweist uns die Kirche, und von dem, was die Kirche lehrt, muß man glauben, daß es Gottes Wort ist. Die Gottesoffenbarung wird Kirchenlehre und die Kirchenlehre ist Gottesoffenbarung. Daß die Kirche aller Orten übereinstimme, trifft allerdings nicht uneingeschränkt zu; es kann z. B. ein italienischer Priester oder Bischof sehr massive, abergläubische Ansichten aussprechen, die ein deutscher Bischof bekämpfen würde. Aber in wichtigen dogmatischen Fragen herrscht weitgehende Übereinstimmung; soweit das nicht der Fall wäre, würde der Papst eingreifen. Das Gebiet, auf dem Meinungsverschiedenheit möglich ist, wird durch neue dogmatische Entscheidungen von Zeit zu Zeit eingeschränkt.

8. **Aus der Geschichte des Kirchenrechts.** Da im Katholizismus die kirchliche Rechtsordnung eine viel größere Bedeutung hat als im Protestantismus, ist das Kirchenrecht dort seit alten Zeiten viel eifriger studiert worden; auch heute hat es im Studiengang der Priester seinen festen Platz. Sammlungen

von Kirchenrechtsquellen sind schon früh veranstaltet worden; neben echter Überlieferung haben auch große Fälschungen ihre Rolle gespielt wie die pseudoisidorischen Dekretalen seit dem 9. Jh. Die berühmteste mittelalterliche Sammlung ist die von dem Mönch Gratian in Bologna in der ersten Hälfte des 12. Jh. hergestellte concordantia discordantium canonum, das sog. decretum Gratiani. Mit anderen Sammlungen ward es Ende des Mittelalters verbunden zum corpus iuris canonici, das ein Seitenstück zum corpus iuris civilis des Kaisers Justinian bildete. Daß, wie überhaupt das römische Recht seit dem 12. Jh. wieder zu stärkerer Bedeutung kam, so auch das Kirchenrecht damals mehr aus dem weltlichen altrömischen Recht aufnahm, das hatte eine weitere Entfernung von dem urchristlichen, mehr religiösen Kirchenbegriff zur Folge. Und die kirchenrechtliche Entwicklung ging ständig weiter; das Tridentinum gab wichtige neue Bestimmungen; andrerseits konnte manches von den mittelalterlichen Ordnungen nicht mehr festgehalten werden. So ward die Unsicherheit darüber, inwieweit das corpus iuris canonici noch maßgebend sei, als sehr unbequem empfunden.

Königer, Grundriß einer Geschichte des kath. Kirchenrechts, 1919; Sohm, Kirchenrecht I, 1892 (berühmte Kritik an der ganzen Entwicklung, von dem Grundgedanken aus, daß das Kirchenrecht mit dem Wesen der Kirche, wie Jesus es gewollt, im Widerspruch steht, aber Verrechtlichung der Kirche allerdings zum Wesen des Katholizismus gehört), II (Bruchstücke namentlich zur Geschichte des mittelalterlichen Kirchenrechts) 1923; Ders., Das altkath. Kirchenrecht und das Dekret Gratians, 1918. Eine kritische Ausgabe des corpus iuris canonici veranstaltete E. Friedberg 1879f.

9. Das neue kirchliche Gesetzbuch. Deshalb ordnete Pius X. 1904 eine neue Zusammenstellung des innerhalb der katholischen Kirche geltenden kirchlichen Rechts an. 1917 wurde das neue Gesetzbuch durch Benedikt XV. veröffentlicht, das seit 1918 (für das Gebiet des lateinischen Ritus; für die unierten Orientalen gelten nur einzelne Bestimmungen) Geltung hat: codex iuris canonici. Es enthält zuerst normae generales, allgemeine Grundsätze, und zerfällt dann in vier Abschnitte und zwar Personenrecht, Sachenrecht, Prozeßrecht und Strafrecht, mit zusammen mehr als 2000 canones, Paragraphen. Angefügt sind einige documenta, so die Verordnung Pius X. vacante sede apostolica mit Bestimmungen namentlich über die Papstwahl. Innerhalb der Kirche wird durch dieses Buch die Macht der Päpste weiter gestärkt. Vom Verhältnis der Kirche zum Staate handelt es nicht allgemein, nicht ausdrücklich, aber eine Fülle von Bestimmungen, die es enthält, sind bedeutsam für die Beziehungen von Kirche und Staat. So die über die Ehe; die Ehegerichtsbarkeit über Getaufte wird für die Kirche beansprucht. Über die Schule: katholische Kinder sollen nur katholische Schulen besuchen: Ausnahmen werden nur zugelassen, soweit der Bischof die Sicherungen gegen die Gefahr perversionis, des Abfalls von der katholischen Kirche, als ausreichend ansieht; und die Aufsicht über den Religionsunterricht und darüber, daß überhaupt kein unkatholischer Geist in die Schule eindringe, steht der Kirche zu. Über den Gerichtsstand der Geistlichen: sie sollen im allgemeinen nur vor kirchliche, nicht vor weltliche Gerichte gezogen werden. Über ihren Heeresdienst: von solchem sollen sie frei sein. Nicht nur für Beziehungen von Kirche und Staat, sondern besonders auch für die der katholischen Kirche zu anderen Kirchen

ist bedeutsam die Verschärfung der Bestimmungen gegen Mischehen; um des neuen Gesetzbuchs willen sind Zugeständnisse außer Kraft gesetzt worden, die man von Rom her namentlich auch für Deutschland gemacht hatte (s. § 62). Konkordate und ähnliche Verträge mit Staaten sollen durch den codex nicht berührt werden. Das neue Gesetzbuch setzte sich rasch durch; das corpus iuris canonici war uneinheitlich und war nie als Ganzes amtlich in Geltung gesetzt worden; der codex ist ein Werk aus einem Guß und ist von vornherein amtlich eingeführt worden. Als juristisches Werk, um der Übersichtlichkeit seines Aufbaues und der Klarheit seiner Sprache willen, als straffe Zusammenfassung eines weitschichtigen Stoffes wird das neue Gesetzbuch geschätzt.

Eichmann, Kirchenrecht auf Grund des codex iuris canonici, 1923; Stutz, Der Geist des codex iuris canonici, 1918. Wichtige Aktenstücke teilt regelmäßig die Zeitschrift „Archiv für katholisches Kirchenrecht" mit.

9. Kapitel

Kirchenbegriff und Kirchenverfassung

§ 34. Der Kirchenbegriff

1. Wenig Definition der Kirche. Die römische Kirche hat kaum je in feierlicher Definition selbst gesagt, was sie sei. Eine amtliche Begriffsbestimmung der Kirche ist für den Katholiken auch kaum nötig. Erstens kennt er eben nur eine Kirche, nur seine Kirche läßt er als Kirche gelten. Zweitens: was einem am höchsten steht, was einem unmittelbar ehrwürdig und gewiß ist, das legt man nicht in logischen Definitionen auseinander; der Versuch dazu würde beinahe als Herabwürdigung, leicht als Gefährdung der Ehrfurcht erscheinen. Wie denn in unseren Predigten oder eigentlich religiösen Schriften nicht leicht eine Definition von Gott gegeben wird; geschieht es in der Dogmatik doch, so haben wir oft den Eindruck, daß Verstandeskälte sich über das Heiligste legt. Oder wie Kinder nicht leicht eine Charakteristik ihrer Mutter geben werden, weil die Mutter ihnen bekannt und vertraut ist, selbstverständlich lieb und ehrwürdig ist. Gründe des Vertrauens zur Mutter Kirche anzugeben, kommt dem Katholiken aber ebenso verkehrt vor, wie wenn ein Kind angeben sollte, warum es Vertrauen zu seiner Mutter hat. Immerhin geben katholische Theologen bisweilen eine Definition ihrer Kirche; so sagt Schanz, die Kirche sei „die von Christus auf dem Felsen Petrus und dem Fundamente der Apostel und Propheten gegründete Gemeinschaft der Gläubigen, welche durch die Wiedergeburt in der Taufe mit dem Haupte Christus zu einem Leib verbunden denselben Glauben bekennen, dieselben Gnadenmittel gebrauchen und dieselben Gesetze befolgen, um unter Leitung des heiligen Geistes das Reich Gottes auf Erden darzustellen und das ewige Leben zu verdienen" (KL² VII 486).

2. Keine Scheidung sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Am deutlichsten wird in allen katholischen Aussagen über die Kirche dem Protestanten eins: wie der Katholik nicht in unserer Weise Religion und Kirche scheidet oder doch sein Interesse nicht an dieser Scheidung haftet, so unterscheidet er auch nicht in der uns geläufigen Art sichtbare und unsichtbare Kirche (s. § 32 2). Für viele Pro-

testanten hat diese Unterscheidung hohen Wert; machten wir sie nicht, dann erschiene uns das Christentum mit all den Fehlern belastet, die wir bei den sichtbaren Kirchen finden; über diese Unvollkommenheiten trösten wir uns, indem wir sagen: „hinter und über den sichtbaren Kirchen steht die unsichtbare" (wobei es nur ein Unterschied der Redeweise ist, ob man den in der Tat ständig Mißverständnisse veranlassenden Begriff der unsichtbaren Kirche etwa durch den des Reiches Gottes oder einen anderen Ausdruck ersetzt). Dem Katholiken aber ist diese ganze Unterscheidung fremd, und wenn sie doch einmal auf katholischer Seite angeeignet wird, wie es in gewissem Sinne von Möhler geschah, dann wird die protestantische Auffassung oft mißverstanden oder umgebogen; so, wenn Möhler unter unsichtbarer Kirche das Christentum in den Seelen versteht, unter der sichtbaren die äußeren Einrichtungen zur Pflege des Christentums. Er drückt nun den Unterschied so aus: „Die Katholiken lehren: die sichtbare Kirche ist zuerst; dann kommt die unsichtbare; jene bildet erst diese. Die Lutheraner dagegen sagen umgekehrt: aus der unsichtbaren geht die sichtbare hervor, und jene ist der Grund von dieser" (Symbolik [10] 1921 S. 419). Dann würden die Protestanten allerdings, wie Hase erwidert, den Glauben wollen ohne die Predigt, voraussetzen, daß Christentum im Gemüt schon da sei, ohne durch äußerlich wahrnehmbare Verkündigung geweckt zu sein, was weder den Tatsachen, noch der reformatorischen Denkweise entspräche. Wenn man die Begriffe unsichtbare und sichtbare Kirche so faßt, wie Möhler, dann ist das Verhältnis beider weder für die Katholiken noch für die Protestanten als ein Vorher und Nachher darzustellen. Aber die Sache ist ja auch nicht so gemeint, sondern, wie das schon die Bezeichnung Kirche nahe legt, es handelt sich bei der im späteren Protestantismus (nicht schon ebenso bei Luther) bis heute üblichen Redeweise beide Male um einen Kreis von Menschen, bei der unsichtbaren Kirche um die wahren Christen, um das Reich Gottes auf Erden, bei den sichtbaren Kirchen um bestimmte organisierte Gruppen der Christenheit und ihre Mitglieder, die doch nicht sämtlich wahre Christen, wahrhaft Fromme sind.

Das Streben mancher Sekten, schon jetzt eine Gemeinschaft herzustellen, zu der nur wahrhaft Fromme gehören, lehnen die katholische Kirche und die evangelischen Kirchen ab, weil man auf Erden den Weizen nicht von der Spreu sondern kann, Gott allein den Menschen ins Herz sieht und jeder solche Versuch, so wohlgemeint er sein mag, zu Überhebung einerseits, Heuchelei andererseits führt. Auf katholischer Seite erkennt man wie auf protestantischer an, daß es innerhalb der eigenen Kirche Heuchler gibt, solche, die nicht wahrhaft zur Kirche Christi gehören, und wenn wir Protestanten daneben anerkennen, daß es wahre Christen auch außerhalb der evangelischen Kirchen gibt, so denkt man auf katholischer Seite ähnlich, sofern nicht mehr mit der alten Strenge behauptet wird, daß alle Nichtkatholiken ewig verdammt werden (s. § 32 2). Von einer unsichtbaren Kirche redet man trotzdem nicht, weil man diese wahren Christen außerhalb der katholischen Kirche doch als irgendwie, ihnen selbst unbewußt, auf dem Wege zur katholischen Wahrheit befindlich und insofern zur katholischen Kirche gehörig ansieht; man traut ihnen ein gewisses Maß von fides implicita, von Glauben-Wollen, zu. Nur von unsicht-

barer Zugehörigkeit zu der einen, einzigen Kirche, die es gibt und die ihrer Natur nach sichtbar ist, kann man reden. So läßt sich der alte Satz doch festhalten: extra ecclesiam nulla salus, außerhalb der Kirche gibt es kein Heil. Und das Interesse haftet daran, daß die sichtbare Kirche, die römisch-katholische Kirche die wahre Kirche Gottes und Christi ist. Die Kirche ist das Reich Gottes auf Erden; in ihr lebt Jesus Christus fort. Wie Gott in Christus Fleisch ward, sich verkörperte, so verkörpert sich Gott oder Christus — nicht in gleichartiger, aber in nicht minder wertvoller Weise — seitdem in der Kirche. Christus und die Kirche sind eine Person; so lehrt schon Augustin (de doctr. christiana III c. 31). Sie ist die „andauernde Fleischwerdung“, die fortgesetzte Inkarnation des Sohnes Gottes. Darum ist es eigentlich nicht zureichend, zu sagen, sie sei das Reich Gottes auf Erden, nein, sie stammt vom Himmel und reicht in den Himmel hinein; sie ist nicht nur eine Vielheit von Personen und eine Summe von Einrichtungen wie andere menschliche Verbände, sondern zugleich das Reich Gottes.

Werden Unterscheidungen im Kirchenbegriff gemacht, dann nicht die von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, sondern andere, die oft auch von Protestanten angeeignet werden: man unterscheidet ecclesia militans, die streitende Kirche hier auf Erden, und ecclesia triumphans, die Gemeinschaft der Seligen im Himmel. Die Katholiken fügen hinzu ecclesia patiens, die Gemeinschaft der Duldenden, Büßenden im Fegfeuer. Die Verdammten in der Hölle gehören nicht zur Kirche. Sagt der Katholik wie Schanz (s. o.), die Kirche sei das Reich Gottes auf Erden, und unterscheidet er sie also vom Reiche Gottes im Himmel, so verbindet er doch in seinen Gedanken beide nicht nur so, daß die Kirche, die römisch-katholische Kirche auf Erden eigentlich schon ein Stück des Himmels ist, sondern auch so, daß die Gemeinschaft der Seligen im Himmel leicht irgendwie nach Art der Kirche vorgestellt wird.

3. Die Heiligkeit der Kirche. Im Protestantismus spricht man wenig von Heiligkeit der Kirche; am häufigsten geschieht es in hochkirchlichen Kreisen, dort aber in katholisierender Weise. Der Katholik bekennt sich mit Begeisterung zur Heiligkeit seiner Kirche: credo unam sanctam catholicam ecclesiam. Heiligkeit bedeutet hier erstens so viel wie Göttlichkeit; insofern ist sie die zuerst zu nennende Eigenschaft der Kirche. Denn darauf, daß sie von Gott begründet, durch Christus gestiftet, das Reich Gottes auf Erden ist, beruhen ihre Unfehlbarkeit und Einheit. Es schließen sich aber andere Bedeutungen an: wie der Ursprung der Kirche heilig ist, so auch ihr Zweck und die Mittel, die diesem dienen. Von ihrem heiligen Haupte Christus gehen Gaben des heiligen Geistes aus und ein Reichtum göttlicher Vollmachten; sie besitzt heilige Gegenstände und heilige Handlungen, besonders einen rechtmäßigen Opferkult. Innerhalb der Kirche steht eine Schar von besonders heiligen Männern und Frauen, die Mönche und Nonnen. Auch die Priester sind heilig in doppeltem Sinne, erstens als Träger jener göttlichen Vollmachten, zweitens sofern sie, im Zölibat lebend, auch ihrerseits das charakteristischste Stück des asketischen Lebensideals vertreten, dem die Mönche und Nonnen dienen. Bei heiligen Männern und Frauen denkt der Katholik vor allem aber nicht an heute Lebende, sondern an die Heiligen, die bereits der Erde entrückt sind und vom Himmel her auf

uns herabblicken, an Gottes Walten Anteil haben; sie stehen mit der Kirche noch in innigster Verbindung. Lebt in dieser ein solcher Reichtum von Heiligkeit, dann macht es wenig aus, daß nicht alle Christen, auch nicht alle Priester wahrhaft gottgefällig leben; auch die in diesem Sinne nicht heilig sind, gehören doch zur Kirche, wenn sie getauft sind (Cat Rom I 10 8). Daß so über die bloßen Namenchristen hinweggesehen wird, wenn man die Heiligkeit der Kirche preist, und daß Bellarmin meint, die schlechten Christen verhielten sich zur Kirche etwa wie die Haare und Nägel an unserem Körper zu diesem, sie seien daran und gehörten doch nicht ganz dazu, der Vergleich mit diesen unwichtigen Teilen ist schwer vereinbar mit der Tatsache, daß nach bekannten Worten der Bibel und nach der Erfahrung es in Wirklichkeit immer nur wenig wahre Christen gibt, die Masse vielmehr aus bloßen Namenchristen besteht.

4. **Die Unfehlbarkeit der Kirche.** Mögen heilige Sachen und heilige Handlungen im Katholizismus eine noch so große Rolle spielen, Wahrheitsfragen haben doch auch hier immer hohe Bedeutung gehabt. Auch der Katholizismus will geistige Religion sein. So wird der Kirche, in der göttliche Kräfte wohnen, zugetraut, daß sie in religiösen Wahrheitsfragen nicht irrt. Der Fähigkeit der Kirche, durch die von ihr verwalteten Gnadenkräfte die Menschen mehr und mehr zur Vollkommenheit des sittlichen Handelns zu bringen, der Heiligkeit in diesem Sinne, entspricht die Vollkommenheit des Denkens und Lehrens der Kirche, ihre Unfehlbarkeit. Als biblische Belegstellen gelten Joh 16 13, daß der Paraklet, der Geist der Wahrheit, die Jünger Jesu in alle Wahrheit leiten werde, und I Tim 3 15, wo die Kirche Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit heißt. So wenig Gott seine Christenheit in solch tiefe Sünde fallen lassen werde, daß sie ganz und gar die Verbindung mit ihm verlöre, so wenig werde er sie auf unheilbare Weise in Irrtum fallen lassen. Ja, der überlieferten Auffassung der Religion entspricht es, zu sagen: „dieses wird noch weniger geschehen als jenes." Durch die Jahrhunderte hindurch hat in der Christenheit die Ansicht geherrscht, das Erste müsse rechte Erkenntnis, die reine Lehre sein. Wir mögen diesen Religionsbegriff intellektualistisch finden, der Katholik muß von hier aus darauf vertrauen, daß Gott die Christen nicht in unheilbarer Weise irren lassen wird. Unheilbar: d. h. hier nicht bloß: nicht dauernd, sondern auch: nie allgemein. Denn wenn zu einer bestimmten Zeit die Wahrheit allen entschwunden wäre, welche Sicherheit gäbe es, daß sie wiedergefunden würde? So glaubt der Katholik, daß immer in der Kirche irgendwo die Wahrheit vorhanden war, ist und sein wird, am sichersten natürlich bei den berufenen Führern der Kirche, namentlich dem obersten unter ihnen. Das Vertrauen des Katholiken auf seine Gemeinschaft, seine Anhänglichkeit an seine Kirche, sein Wille zum sentire cum ecclesia (zur Übereinstimmung mit der Kirche) wäre unrecht, wenn diese nicht irgendwo sicher die Wahrheit hätte, wenn sie nicht unfehlbar wäre. Weil man sie aber für (heilig und) unfehlbar hält, darum ist es Pflicht, mit ihr übereinzustimmen und ihre Einheit zu wahren.

5. **Die eine allgemeine Kirche.** Sagt der Katholik: „ich glaube an eine heilige katholische Kirche", so ist „eine" nicht der unbestimmte Artikel, sondern die Einheit der Kirche wird betont wie ihre Unfehlbarkeit. Ist sie unfehlbar, so muß ihre Lehre überall gleich sein; die Wahrheit ist nur eine und wie die Wahr-

heit nur eine ist, und Gott nur einer ist, so kann die Kirche nur eine sein. Gäbe es dagegen keine Unfehlbarkeit, so würde es bald zu Lehrverschiedenheiten, Spaltungen kommen.

Aber nicht nur weil die Wahrheit, der die Kirche dient, nur eine sein kann, muß die Kirche eine sein, sondern auch weil die christliche Kirche eine Gemeinschaft der Liebe sein soll. Wären mehrere Kirchen, so würde das aus Streit, aus Mangel an Liebe erklärt werden müssen. Mehrere Staaten mag es geben, weil es verschiedene Völker gibt; eine Mehrzahl von Ständen liegt in der Natur des Erwerbslebens, der Arbeitsteilung, aber die religiöse Gemeinschaft sollte auf dem Boden des Christentums nur eine sein. Als Schriftbeweis für die Einheit der Kirche führt der Cat. Rom. I, 10 10 außer Eph 4 5 und 1 22 auch Hohesl 6 8 an. Der Gedanke, daß die Kirche eine sei, hat zwei Seiten: sie ist nicht nur, wie dargelegt, einheitlich, ohne Spaltungen, sondern auch: sie ist einzig; es gibt nicht mehrere Kirchen, kann nicht mehrere Kirchen geben.

Mit der Einheit ist zusammen zu nehmen die Allgemeinheit der Kirche. Eine Kirche kann allerdings einheitlich sein, ohne allgemein zu sein, ohne alle Menschen zu umfassen, und sie kann allgemein sein, aber dabei wenig einheitlich. Das Christentum nun will alle Völker gewinnen. Und je allgemeiner, je ausgebreiteter die katholische Kirche schon geworden ist, um so mehr bewundert es der Katholik, daß sie trotzdem nur eine ist, während an einer kleinen, örtlich und zeitlich beschränkten Gemeinschaft Einheit nicht verwunderlich wäre. Daß das Christentum für alle Völker gleichermaßen bestimmt sei, das sagt schon das NT: hier ist nicht Jude noch Grieche usw., Gal 3 28. Bei Ignatius ad Smyrn. 8 2 bezeichnet katholisch die Gesamtkirche im Gegensatz zu den Einzelgemeinden, später bezeichnet es die große Kirche gegenüber den Sekten. Wenn der Gedanke an die Einheit und Allgemeinheit seiner Kirche, ihrer Lehren und Einrichtungen, der Gedanke: „überall auf Erden finde ich Glaubensgenossen" dem Katholiken von Wert ist, so gibt es verwandtes Empfinden ja auch in ganz anderen Kreisen. Sozialisten verschiedener Länder hat es begeistert, daß der Sozialismus international sei; „Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!" Und mögen Katholizismus wie Sozialismus während des Weltkriegs nicht die völkerverbindende Macht bewährt haben, die ihnen von ihren Anhängern zugetraut wurde, das Ideal selbst ist damit nicht aus den Herzen gerissen, und an Versuchen zu internationaler kirchlicher Einigung oder doch Annäherung fehlt es seit dem Kriege namentlich auf protestantischer Seite nicht. Katholisch ist aber für Protestanten die Bezeichnung einer Sondergruppe innerhalb der Christenheit geworden, einer sich oft recht eng abschließenden, in manchem engherzigen Sondergruppe; dem Katholiken hat das Wort katholisch noch seine alte Bedeutung „allgemein"; es bezeichnet ihm das Ideal, das für seine Kirche gilt, und einen Anspruch, den zu erheben sie ihm berechtigter erscheint, als tatsächlich der Fall ist.

Nun mag die Einheit der römisch-katholischen Kirche heute noch deutlicher sein, als früher, sofern zu den alten Einheitsbanden, der (abgesehen von den Unierten) einen Kirchensprache, dem Dogma, dem Kult und der einheitlichen Verfassung noch eine stärkere Macht des einen irdischen Hauptes der Kirche, des Papstes, hinzugekommen ist. Auch die Katholizität hat Fortschritte gemacht oder sich doch nicht gemindert: haben wir Europäer heute Kenntnis von und

Verkehr mit allen Teilen der Erde, so gibt es auch in allen Ländern der Erde katholische Christen; überall hin dringt katholische Mission. Aber in anderer Beziehung müßte der Katholik sich doch schmerzlich klar machen, wie viel seiner Kirche an Katholizität fehlt: von der Christenheit gehört nur die knappe Hälfte zur römisch-katholischen Kirche. Und die nichtkatholischen Teile der Christenheit haben in den letzten zweihundert Jahren an Bedeutung zum mindesten nicht verloren. Es ist für römische Katholiken im Blick hierauf nicht mehr ganz leicht, zu sagen: „wir sind die Kirche und ihr Nichtkatholiken bildet überhaupt nur Sekten". Von hier aus begreift man es, daß oft Katholiken, weil sie es wünschen und es sich nicht anders denken können, als daß ihre Kirche die Führung hat, die Zahl der Anhänger dieser Kirche und die der Übertritte zu ihr zu hoch angeben und die Leistungen von Katholiken und katholischen Völkern auf den verschiedensten Gebieten überschätzen, die der Nichtkatholiken unterschätzen. Dem überzeugten Protestanten dagegen wird es nicht schwer sein, daß der Protestantismus nur eine Minderheit der Christen umfaßt. Wir rechnen durchaus mit Mannigfaltigkeit der religiösen Denkweise und damit, daß die Gedanken, die uns als die wahrsten und reifsten erscheinen, sich nur langsam durchsetzen, nicht leicht den Massen einleuchten.

Das Prinzip der Katholizität hat zwei Seiten: räumliche und zeitliche Allgemeinheit, Ökumenizität und Alter der Tradition. Fragt man, welche von beiden wichtiger sei, so ist es die zweite. Wenn heute die katholische Christenheit durch Massenabfall oder Unterdrückung klein würde, so könnte der Katholik auf künftige Wiederkehr besserer Zeiten hoffen. Daß dagegen die Übereinstimmung mit den Vätern wesentlich gemindert würde, wäre ihm ein unerträglicher Gedanke. Auch vielen evangelischen Christen ist die Gewißheit, in Gemeinschaft des Glaubens mit Vätern und Vorvätern zu stehen bis zu den Aposteln hin, wertvoller als der, über Länder und Meere hinweg Glaubensgenossen zu haben. Daß durch die kühle kritische Denkweise der Neuzeit die Verbindung mit den Vätern geringer geworden, die Tradition zum großen Teil zerrissen ist, das wird dabei oft mit leisem oder auch lautem Schmerz empfunden. Uhland fand, als er „aus der Verderbnis dieser Zeit" sich zu Gott hinsehnte, im Walde die Kirche, deren Fenster wunderbar glühten von aller Märtyrer frommen Bildern; aber diese Kirche, worin er sich mit allen Glaubenshelden aus Vätertagen eins fühlen durfte, ist die für ihn und seine Zeitgenossen „verlorene Kirche". Von der gleichen romantischen Sehnsucht ergriffen hat Lagarde bitterste Anklagen gegen die Reformation geschleudert, weil seitdem die Tradition abgebrochen sei:

Gemeinsam der Vergangenheit gedenken,
gemeinsam uns auf eine Zukunft freun,
unmöglich ists. Wir sind nur Zeitgenossen.
O Fluch den Männern, die, Gott weiß warum,
die Kirch' erschlugen, die mit Mutterarmen
die Menschenwelt umfing und einig machte.
Genommen ist uns so der Traum der Kindheit,
der Heimat Traum, der Heimat Hoffnung auch.
Wir beten und wir warten nicht zusammen;
darum sind wir uns Fremde für und für.

Vollends auf katholischer Seite wird die Glaubensspaltung bedauert, um so schmerzlicher, je mehr man es als beruhigend empfindet, einer heiligen Gemeinschaft anzugehören, der man Opfer zu bringen bereit ist, weil sie den Einzelnen hält, hebt, trägt.

Ist die Kirche durch die Zeiten hindurch ein und dieselbe, so hat sie eigentlich keine Geschichte. Was sich wandelt, ist nur die Welt und die Beziehungen, in denen die Kirche zur Welt steht.

6. Die apostolische Kirche. Gelegentlich heißt die Kirche auch deshalb apostolisch, weil sie geleitet wird von den Trägern des apostolischen Amts; die Bischöfe gelten als Nachfolger der Apostel. Aber meist hat man, wenn die Kirche volltönend als die eine, heilige, katholische und apostolische gepriesen wird, vor allem dies im Auge, daß sie, die zuerst aus den Aposteln bestand, noch heute in ihrem ganzen Wesen auf apostolischem Fundament ruhe, das älteste Christentum treu bewahrt habe. Daß die Kirche schon zur Zeit der Apostel das gleiche Wesen gehabt habe, das sie jetzt hat, dieses wichtigste Stück des Glaubens an die Einheit der Kirche durch die Zeiten hindurch steht wiederum in Wechselwirkung mit dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche. Wir Protestanten halten unsere Kirchen nicht für unfehlbar; aber das ist uns erträglich, weil wir wissen, daß sie wandlungsfähig sind. Sie haben sich mannigfach gewandelt und wir sind entschlossen, sie in den Stücken weiter zu reformieren, in denen sie sich als verbesserungsbedürftig erweisen; auch Lehren geben wir preis, wenn sie sich als irrig herausstellen. Eine Kirche dagegen, die unfehlbar zu sein glaubt, darf natürlich an ihren Lehren gar nichts ändern wollen, und darauf, daß eine Kirche durch die Jahrhunderte hindurch ihre Lehre und ihr ganzes Wesen unverändert erhalten habe, kann man nur dann stolz sein, wenn sie unfehlbar, (trotz des Menschlichen ihrer Gestalt) vollkommen ist.

7. Die katholische Lehre von der Stiftung der Kirche durch Christus und die geschichtlichen Tatsachen. Wiederum bestreiten wir Protestanten und andere, die wir dem katholischen Dogma von der Unfehlbarkeit der katholischen Kirche nicht zustimmen, auch die geschichtlichen Behauptungen, mit denen dieses Dogma zusammenhängt, die Sätze vom apostolischen Charakter der katholischen Kirche, von ihrer Stiftung durch Jesus Christus. Wir wissen, daß das Christentum nicht nur in späterer Zeit, sondern gerade auch in ältester tiefgreifende Umwandlungen durchgemacht hat. Die Urchristenheit erwartete ein baldiges Ende dieser Welt. So konnte festes Kirchentum nur in dem Maße entstehen, als jene Enderwartung zurücktrat. Besonders der Traditionsbegriff konnte zu keiner großen Bedeutung kommen, so lange sie bestand. Allmählich festigten sich aber die kirchlichen Ordnungen. Dann hat man es lange vergessen, daß die Urchristen eschatologisch dachten. Wir sehen heute, daß sie so dachten, und so erhebt sich, wenn auch in anderem Sinne, die Eschatologie wieder gegen das Kirchentum. Hat auch Jesus selbst, wie berichtet wird, das Ende dieser Welt nahe geglaubt, dann kann er nicht eine Kirche auf lange Frist mit solchen Einrichtungen wie dem Papsttum gestiftet haben.

Die Worte, die man auf katholischer Seite als Stiftungsurkunde des Bistums und des Papsttums vor allem anführt, sind Joh. 20 21-23: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch [die Apostel]. Und da er das gesagt

hatte, blies er sie an und spricht zu ihnen: nehmet hin den heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten" und Matth. 16 18 f.: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt sollen sie nicht überwältigen. Und will dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein". Wenn an ersterer Stelle den Aposteln weitgehende Befugnisse gegeben werden, so kann, auch wer dies Wort für einen echten Ausspruch Jesu hält, doch darüber nicht jene anderen Äußerungen Jesu vergessen, die mit baldigem Ende dieser Welt rechnen. Was Jesus hier der engsten Schar seiner Jünger gegeben hätte, wäre eine Vollmacht für die kurze Zeit bis zu seiner Wiederkehr, bis zum Weltgericht, aber nicht eine auf Dauer berechnete, Amtsnachfolgern zu vererbende Rechtsbefugnis. Was sodann Matth 16 anlangt, so haben die dort gebrauchten Ausdrücke noch andere Bedeutungen gehabt als die uns heute beim Lesen dieser Stelle zunächst in den Sinn kommende. Binden und lösen heißt im semitischen Sprachgebrauch zunächst böse Geister bannen und von bösen Geistern befreien; daneben hat es bei den Rabbinen die Bedeutung: für verboten und für erlaubt erklären, und diese Bedeutung läge bei Matth 16 (wegen der Zusage, das Binden und Lösen des Petrus solle auch im Himmel, vor Gott, gelten) näher als jene erstgenannte. Will man namentlich auch im Blick auf die verwandte Stelle Joh 20 hier doch in erster Linie an die Vollmacht der Sündenvergebung denken, so würde sie wiederum als dem Petrus persönlich gegeben erscheinen; davon, daß sie auf seine Nachfolger zu übertragen sei, wird, obwohl das wichtig genug gewesen wäre, nichts gesagt. Allerdings entsteht der Eindruck, daß dem Petrus sehr weitgehende Macht zugesprochen wird. Ob die Schlüssel des Himmelreichs von jener Vollmacht des Bindens und Lösens zu unterscheiden sind und ein unfehlbares Lehramt bezeichnen, wie es die Rabbinen anstrebten, bleibt unsicher. Aber wenn das Wort echt ist, so braucht es, auch wenn man alles zusammen nimmt, was hier dem Petrus zugesprochen wird, nicht einen dauernden Amtsvorrang zu bezeichnen; manche altkirchliche Leser haben in der Stellung, die dem Petrus hier gegeben wird, mehr nur ein Zeichen der Einheit der Kirche gesehen. Es ist jedoch überhaupt schwer, im Blick auf die scharfen Worte, mit denen Jesus es sonst ablehnt, daß unter seinen Jüngern einer einen Vorrang beanspruche (Mark 10 43 f., Luk 22 24 ff.), diesen an Petrus gerichteten Ausspruch für echt zu halten, zumal da bei Markus an der gleichen Stelle nicht nur nichts von solchem Lob steht, das Jesus dem Petrus gespendet hätte, Petrus und die andern Jünger vielmehr nur streng ermahnt werden, sein Bekenntnis, die Erkenntnis, daß Jesus der Messias sei, geheim zu halten. Daß Petrus unmittelbar darauf Satan gescholten wird, weil er den Herrn vom Leiden zurückzuhalten sucht, das steht bei beiden Evangelisten; aber jene Mahnung zum Stillschweigen wirkt im Matthäusbericht nach dem vorausgegangenen Lob an Petrus eigentümlich matt; man hat durchaus den Eindruck, daß Matthäus in den gut zusammenhängenden Bericht des Markus etwas eingeschoben hat, was den Zusammenhang stört. Überdies findet sich dieser Einschub, dieses Lob an Petrus auch bei Lukas nicht. Und vor allem: wie merkwürdig wäre

es, daß Markus ein solches Stück weggelassen hätte, wenn es zur ältesten Überlieferung gehört hätte, Markus, der doch (nach glaubhaftem Bericht) gerade auf Grund der Verkündigung des Petrus sein Evangelium verfaßt hat! Wohl möglich ist dagegen, daß in der alten christlichen Kirche Worte Jesu, die sich auf die Gemeinschaft seiner Jünger beziehen, umgebildet worden sind, die festeren Formen des späteren Kirchentums unmittelbarer auf Jesus zurückgeführt werden, als den ältesten Berichten entspricht. Von ekklēsia spricht Jesus überhaupt nur zweimal, beide Male bei Matthäus, ohne daß die andern Evangelisten etwas Entsprechendes haben. Das eine Mal an dieser Stelle Matth 16, das andre Mal Matth 18 17; aber die Art, wie Jesus hier verächtlich von Heiden und Zöllnern redet, macht es unsicher, ob hier ein echter Ausspruch des Herrn vorliegt. So läßt sich die Stelle Matth 18 zum mindesten nicht zur Stütze der Echtheit der Worte an Petrus Matth 16 verwenden. Sind die vielen Berichte des NT davon, daß Jesus ein baldiges Ende dieser Welt erwartet habe, überhaupt glaubhaft (und wenn sie das nicht wären, so bestünde kaum ein Recht, einem anderen Stück der Überlieferung von Jesus mehr zu vertrauen), so wird er eine Kirche als dauernde Einrichtung nicht haben gründen wollen. In jedem Falle hat er die Kirche, die allmählich im Christentum entstanden ist, nicht gestiftet, d. h. er hat sie so nicht gewollt. Auch im protestantischen Kirchentum ist vieles, was seinem Geist widerstreitet. Immerhin wagen ernste evangelische Christen auch gar nicht, etwa unsere Kirchenverfassung auch nur im wesentlichen auf ihn zurückzuführen. Die katholischen Ansprüche aber, daß die sehr viel festere Kirchenverfassung des abendländischen Katholizismus in ihren Grundzügen von Jesus angeordnet sei, erscheinen uns vollends unhaltbar.

Dabei mag durchaus zugestanden werden, daß die Bedeutung des Petrus für die Urgemeinde größer gewesen sein wird, als aus den uns vorliegenden NTlichen Berichten sich unmittelbar ergibt. Er wird der erste Zeuge der Auferstehung Jesu gewesen sein, wie er einst bei Cäsarea Philippi der erste gewesen war, der Jesus als Messias bekannte. Zwischen diesen beiden Zeugnissen, die er abgelegt hat, stand seine Vision auf dem Berge der Verklärung (Mk 9 2ff. und Parallelen). Daß er auch der erste Zeuge der Auferstehung war, ist in der Überlieferung in den Hintergrund getreten; in eigentümlicher Weise ist ein Ausgleich durch die Stellung geschaffen worden, die ihm die erwähnten Worte Matth 16 zuweisen.

Wie im übrigen aus dem Kreise der Jünger Jesu schließlich die christliche Kirche geworden ist, das ist freilich nur z. T. nachweisbar; in vielem sind wir auf Vermutungen angewiesen. Hier sei nur Folgendes gesagt. Je Größeres Menschen zusammen erleben, um so enger kann ihre Verbindung werden. Daß die Jünger, Jesu Leiden und Tod erlebend, noch inniger zusammengeschlossen wurden, als vorher, da sie mit ihrem Meister durch Galiläa wanderten, ist sehr verständlich. Die Annahme, sie seien durch seinen Kreuzestod zunächst in Verzweiflung geraten, kann trotzdem zutreffend sein. Besondere Bedeutung für die Begründung einer über Jesu Tod hinaus dauernden Gemeinschaft wird das letzte Mahl Jesu mit den Seinen gehabt haben. Daß hier die Stiftung einer Gemeinde des Neuen Bundes vollzogen wurde, ist sehr glaubhaft. Durch die Erscheinungen, aus denen der Osterglaube erwuchs, ward die

zunächst infolge von Jesu Tod tief niedergeschlagene Schar der Jünger innerlich aufgerichtet und veranlaßt, von ihm den Juden gegenüber Zeugnis abzulegen. In dem Augenblick aber, wo die Gemeinde, die sich zu Jesus als dem Messias bekannte, die Überzeugung gewann, daß die Erscheinungen des Herrn nun aufgehört hätten, mußte das Ansehen derjenigen groß werden, die einer solchen Erscheinung gewürdigt worden waren. Sobald man gewiß geworden war, daß der Herr gen Himmel gefahren sei, mußte seine Gemeinde auf Erden sich irgendwie für die Zeit bis zu seiner erwarteten Wiederkehr einrichten.

Ansätze zu festerer Organisation lagen dabei nicht nur in der Regelmäßigkeit der kirchlichen Feiern, sondern ebenso in der führenden Stellung, dem Aufsichts- und wohl auch Besteuerungsrecht, das die Gemeinde zu Jerusalem den auswärtigen Christen gegenüber beansprucht zu haben scheint. Diese führende Stellung ging dann bald, zum mindesten für die westliche Reichshälfte, an Rom über. Daß Paulus im Christentum kein gesetzliches Wesen aufkommen lassen wollte, daß er den Kirchenbegriff vergeistigte, das hat sich gegenüber der Gewohnheit sowohl der früher jüdischen als auch der aus dem Heidentum kommenden Christen, feste äußere Ordnungen als gottgewollt und heilsnotwendig anzusehen, nicht durchgesetzt. Wie im einzelnen innerhalb der Ortsgemeinden sich der Übergang zu festerer Verfassung und innerhalb größerer Gebiete der zur bischöflichen Verfassung sich vollzog, wie oft in alter Zeit nur ein Bischof einem größeren Gebiete vorgestanden hat, ist z. T. nicht mehr feststellbar. Im 2. Jh. setzte sich die bischöfliche Verfassung der Kirche und der Vorrang einiger größerer Gemeinden durch. Aber wie weit liegt die so organisierte Kirche schon ab von der Gemeinschaft der Jünger Jesu in Galiläa!

Die am Schluß von § 11 genannten Aufsätze von Harnack und Holl; Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe für Harnack, 1921, S. 143—172; Ders., Die Vorzugsstellung des Petrus, in: Festgabe für Karl Müller, 1922, S. 322 bis 351; Ders., Der Spruch über Petrus und die Kirche, Theol. Studien u. Kritiken, 1922, S. 96—131; Harnack, Der Spruch über Petrus, SBA., 1918, S. 637—654; Heim, Das Wesen evang. Christentums [2] 1926; E. Seeberg, Wer war Petrus? ZKG. 1934, 571 ff.; K. G. Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten, 1927.

§ 35. Priestertum und Pfarramt

1. Die Autorität der Priester. Der Priester ist der Vertreter der Kirche und damit nach dem Besprochenen der Vertreter Gottes gegenüber der Masse der Christen, dem Volke, den Laien. Mag er seinerseits durchaus abhängig sein von seinen Vorgesetzten, dem Bischof, dem Papste, — nach unten, dem Kirchenvolk gegenüber erscheint er als der Herr. Seine Autorität ist in der katholischen Kirche von Alters her mit stolzen Worten gepriesen worden. Der catechismus romanus sagt geradezu (II 7): da die Bischöfe und Priester als Gottes Dolmetscher und Boten es sind, die in seinem Namen die Menschen im göttlichen Gesetz und den Lebensregeln unterrichten und Gott selbst auf Erden vertreten (wörtlich: Gottes Rolle auf Erden spielen, ipsius dei personam in terris gerunt), so ist klar, daß kein höheres Amt als das ihre gedacht werden kann,

weshalb sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt werden (non solum angeli sed dii etiam), weil sie des unsterblichen Gottes Gewalt und Hoheit bei uns inne haben. Dem entspricht es, daß z. B. Kardinal Katschthaler von Salzburg in einem Hirtenbrief 1905 von der Vollmacht des Priesters, Sünden zu vergeben, sagt: „Gott hat gleichsam seine Allmacht für diesen Zweck an seinen Stellvertreter auf Erden, den bevollmächtigten Priester abgetreten", und von der Gewalt des Priesters, die Hostie in den Leib Christi zu verwandeln: „Einmal hat Maria das göttliche Kind zur Welt gebracht ... Der Priester tut dies nicht einmal, sondern hundert- und tausendmal, so oft er zelebriert. Dort im Stalle war das göttliche Kind ... klein, leidensfähig und sterblich. Hier auf dem Altare unter den Händen des Priesters ist es Christus in seiner Herrlichkeit, leidensunfähig und unsterblich, wie er im Himmel sitzt" (Mirbt, Quellen [4] 1924 S. 497 ff.). Dem Nichtkatholiken erscheint solche Selbsteinschätzung römischer Priester als unfromme Überhebung, aber es gibt viele demütige Priester. Doch jenen Sätzen entspricht oft die Verehrung, die der Priester im katholischen Volke genießt, und die ihm nach Lehre der Kirche zukommt. Um seiner Würde willen hat die Kirche denn auch von alten Zeiten her gefordert, er sei nicht vor ein weltliches Gericht zu ziehen, sondern nur vor ein kirchliches (so noch c. i. c. 120), und Katholiken können sich danach richten; nur pflegt es der neuzeitliche Staat nicht zu tun. Der Priester ist es insbesondere auch, der die religiöse Erziehung der Jugend leitet, und wenn nach katholischer Ansicht die Kirche wegen des Religionsunterrichts den Geist auch des sonstigen Unterrichts, der ganzen Schule bestimmen soll, so kommt dem Priester damit auf dem Gebiete der gesamten Erziehung eine außerordentliche Bedeutung zu. Wenn Kirche, Staat und Schule die drei autoritären Mächte sind, die (neben dem Elternhaus) in der Kulturwelt das Leben der meisten Menschen zunächst umhegen, so hat der Priester nach katholischem Empfinden etwas von der Autorität aller drei an sich: die Autorität der Kirche ist in ihm verkörpert; da die katholische Kirche aber staatsähnlich ist, hat er etwas vom Herrscher, vom Gesetzgeber an sich; endlich erscheint er als der Leiter der sittlichen Volkserziehung, wenn nicht des Erziehungs- und Schulwesens überhaupt.

2. Priester und Laien. Nach altchristlicher Auffassung wird das kirchliche Amt von der Gemeinde übertragen, die dabei als die Gesamtheit der Christen vertretend gilt; der Zweck dieses Amts ist die Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der heiligen Handlungen. Wenn man nun überzeugt war, jener Zweck müsse überall erreichbar sein, wo Christen zusammen kommen, so mußte man den Gedanken festhalten: wenn sich irgendwo Christen zusammenfänden und sie wären durch ungünstige Umstände von der ganzen übrigen Christenheit abgeschnitten und es fände sich kein Priester unter ihnen, so würden sie doch, um sich im Christentum zu stärken, zur Predigt des Evangeliums und zur Verwaltung der in der Kirche üblichen heiligen Handlungen jemand aus ihrer Mitte zum Priester machen. Sie brauchten sich nicht daran zu kehren, daß nach sonstigem Herkommen, wer Priester wird, von solchen dazu geweiht wird, die bereits geweiht sind. An einem Punkte wirkt dieser Gedanke heute noch nach: taufen kann im Notfall jeder Laie; auch Frauen können die Taufe rechtsgiltig vollziehen (sogar ein Nichtchrist könnte es, wenn er die Taufe formal

richtig vollzieht und die entsprechende Absicht hat; s. § 47). Auch für Beichte und Absolution galten noch längere Zeit hindurch Laien als im Notfall zuständig. Augustin nimmt den Fall an, daß bei einem Schiffbruch ein getaufter Christ und ein Katechumene zusammen an einer Planke hängen; da tauft der Christ den Katechumenen und dieser absolviert ihn; so gehen sie beide selig in den Tod. Auch eine christliche Ehe kann unter außerordentlichen Verhältnissen ohne Priester eingegangen werden, weil die Brautleute es sind, die das Sakrament der Ehe einander spenden, nicht der Priester. Aber im übrigen lehrt man heute nur, daß, wo die Gelegenheit zum geordneten Sakramentenempfang fehlt, das votum sacramenti, das Verlangen nach dem Sakrament, als Ersatz eintreten kann; von der altchristlichen Anschauung, daß die heiligen Handlungen auch von Laien vollzogen werden könnten, ist wenig übrig geblieben. Man betont jetzt vielmehr, daß es eine christliche Kirche ohne rechtmäßige d. h. ihrerseits von rechtmäßigen Bischöfen eingesetzte Priester nicht gibt. Wenn plötzlich ein ungeheures Sterben käme und es stürben alle katholischen Laien, so wäre doch die katholische Kirche noch da, in ihren Priestern, und die würden zu tun haben, indem sie das Meßopfer vollziehen, gleichviel ob Laien da sind oder nicht. In den evangelischen Kirchen dagegen würden die Pfarrer, wenn keine Laien mehr da wären, als Pfarrer nichts mehr zu tun haben.

3. Die Amtsgewalt der Priester. Christus hat nach katholischer Lehre die Kirche als rechtlich verfaßte Heilsanstalt gestiftet und den Aposteln als den ersten Bischöfen, den ersten Priestern die für ihr Amt nötige Gewalt gegeben. Die potestas ecclesiastica, kirchliche Vollmacht, zerfällt in potestas ordinis, die Vollmacht der priesterlichen Weihe, und die potestas iurisdictionis, die Vollmacht der Rechtsprechung in der Kirche und des Kirchenregiments. Man hat dafür auch die Namen ministerium (Aufgabe des priesterlichen Standes ist es, Gott an den Christen zu dienen, durch Sakramentsverwaltung und Seelsorge) und imperium. Bisweilen (aber z. B. nicht im neuen codex iuris canonici) wird neben ministerium und imperium das magisterium gestellt, das Lehramt. Dem Protestanten erscheint dies, das ministerium verbi divini, der Dienst am göttlichen Wort, als Hauptinhalt des Pfarramts; der Katholik erwähnt das magisterium oft gar nicht; in jedem Falle gehört es, wenn man potestas ordinis und iurisdictionis scheidet, zur potestas iurisdictionis; die Lehre wird von den Priestern den Laien zur Annahme vorgelegt, sie ist Gesetz. Das Lehramt war vor der Gemeinde da; Christus hat zuerst die Apostel berufen, ehe ein weiterer Kreis von Jüngern sich um ihn und sie sammelte. Zunächst sind alle diese Befugnisse von Christus den Aposteln übertragen. Als Beleg gilt neben Joh 20 (s. § 34 7) I Kor 11 24ff.; Christus spricht bei der Abendmahlseinsetzung: dies tut zu meinem Gedächtnis; damit hat er nach katholischer Ansicht die Apostel beauftragt, regelmäßig die Eucharistie zu feiern, das Meßopfer darzubringen. Wird ihnen hier die potestas ordinis gegeben, das ministerium eingesetzt, so findet man die potestas iurisdictionis, das imperium z. B. II Kor 13 10, wo Paulus eine Strafgewalt gegenüber Gemeindegliedern beansprucht. Und nun ist es katholische Lehre, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind. Sie aber übertragen ihre potestas ordinis durch

die Ordination den Priestern, presbyteri, neben denen als Gehilfen die Diakonen stehen.

4. Rang, Weihegrade und Stand der Priester. Daß diese drei Grade der Hierarchie, Bischöfe, Priester, Diakonen kraft göttlichen Rechts, iure divino, bestehen, von Gott durch Christus eingesetzt seien, ist katholisches Dogma, vom Tridentinum ausgesprochen, und schon in altchristlicher Zeit hat man die Ordnungen der Gemeindeverfassung bisweilen als ausdrücklich von Gott gewollt angesehen; nach I Klem 42 sind Bischöfe und Diakonen schon Jes 60 17 geweissagt. Nach menschlichem Recht bestehen daneben in der Kirche noch andere Ämter. In der alten Kirche haben die Vorleser, Begleiter, Türhüter, Geisterbeschwörer d. h. Dämonenaustreiber wirklich diese ihre besonderen Tätigkeiten gehabt. Heute sind davon nur noch die Titel und Weihegrade übrig; sie werden als ordines minores bezeichnet und so erhält jeder, der Priester wird, zunächst die Weihen zum ostiarius, lector, Exorzisten und Akoluthen (der Akoluth hatte den Priester bei seinen Berufsgängen zu begleiten), und dann die drei ordines maiores, die Subdiakonats-, Diakonats- und Priesterweihe. Die vor der eigentlichen Priesterweihe verliehenen Weihen haben z. T. noch Bedeutung (z. B. die, daß mit der Subdiakonatsweihe die Verpflichtung zum Zölibat und zum täglichen Breviergebet beginnt). Doch werden die sog. niederen Kirchendienste (das Reinhalten des Kirchengebäudes und der kirchlichen Geräte, das Öffnen der Kirchtüren u. dgl.) jetzt von Laien besorgt.

Wenn so heute niemand mehr nur zum Diakon, jeder zum Priester geweiht wird, so sind doch praktisch, in ihrer Amtstätigkeit deshalb nicht etwa alle Priester gleichgestellt. Sondern wie in den evangelischen, besonders den lutherischen Kirchen von mehreren bei derselben Gemeinde angestellten Geistlichen oft einer dauernd die Leitung hat (und für die anderen sich lange solche Titel wie Diakonus oder Kompastor erhalten haben), so haben in der katholischen Kirche viele Priester lange Zeit eine dem ersten Geistlichen des Orts oder der Pfarrkirche, dem Pfarrer, untergeordnete Stellung. In vielen evangelischen Kirchen spricht man von mehreren Pfarrern bei derselben Gemeinde, derselben Kirche; auf katholischer Seite hat man diesen Sprachgebrauch nicht, sondern jede Pfarrkirche hat hier nur einen Pfarrer, dem nach Bedarf Kuraten zur Seite und Kapläne, Expositi u. dgl. unterstellt sind. Über den Pfarrern, zwischen ihnen und den Bischöfen stehen Dechanten, Erzpriester oder anders bezeichnete Pfarrer in gehobenen Stellungen.

5. Die Vorbildung der Priester ist in manchen Orden besonders gut; in manchen Jesuitenkollegien wird mehr gelernt als durchschnittlich an katholisch-theologischen Fakultäten unserer Universitäten. Einige Orden schicken Priester, die ihnen angehören, zur Ergänzung ihrer Studien auf die Universität. Früher stand oft die Ausbildung auf den Ordenskollegien hinter der an Universitäten oder diesen gleichgeachteten Anstalten zurück. Die Ausbildung der Weltgeistlichen ist im Laufe der Zeit sehr verschieden gewesen. Da im Mittelalter oft ungelehrte Leute zu Priestern gemacht wurden und die Klagen über ungebildete, ungeeignete Priester zu den Hauptanlässen der Reformation gehörten, hat das Tridentinum angeordnet, daß in jeder bischöflichen Diözese ein Seminar zur Ausbildung von Priestern bestehen solle, und in den meisten außerdeutschen Staaten

werden die Priester noch heute auf solchen Fachschulen ausgebildet; eine Fortsetzung des Studiums erfolgt hier und da auf katholischen, von der Kirche begründeten und geleiteten Universitäten. In Deutschland aber studiert seit Jahrhunderten die Mehrzahl der Priester auf den staatlichen Universitäten. Im Kulturkampf der 70er Jahre des 19. Jh. hat man namentlich in Preußen versucht, eine solche Ausbildung der katholischen Theologen zu sichern, die sie in enge Berührung mit dem sonst an unseren Hochschulen herrschenden Geiste brächte, und in den neueren Konkordaten ist festgelegt, daß der katholische Priester, der in Deutschland tätig ist, an einer deutschen Universität, einer deutschen kirchlichen akademischen Lehranstalt oder einer päpstlichen Hochschule in Rom drei Jahre studiert haben soll. Katholisch-theologische Fakultäten bestehen jetzt (1936) in Deutschland an den Universitäten Bonn, Breslau, Freiburg, München, Münster, Tübingen, Würzburg. In Bonn, Breslau, Münster und Tübingen bestehen eine katholische und eine evangelisch-theologische Fakultät nebeneinander.

Die Stellung der katholischen Kirche zu den theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten ist nicht immer freundlich. Wiederholt galten sie als Quelle großer Verlegenheiten, als Herd einer kritischen Denkweise, die mit der Herrschaft des Dogmas schwer vereinbar sei; so wurden sie um 1900 des Modernismus verdächtigt. Doch ist bei den deutschen Bischöfen unverkennbar der Wille vorhanden, die theologischen Fakultäten, die für den Zusammenhang der Kirche mit dem geistigen Schaffen der Nation und für die Stellung der Kirch eim öffentlichen Leben so bedeutsam sind, zu erhalten. In der philosophischen Fakultät jeder Universität, wo eine katholisch-theologische Fakultät besteht, wird eine der philosophischen Professuren einem Katholiken übertragen, dessen kirchliche Gesinnung bischöflich anerkannt ist; die katholische Kirche wünscht, daß auch unter den Historikern in der philosophischen Fakultät einer ein kirchlich anerkannter Katholik sei, damit die künftigen Priester Gelegenheit haben, Philosophie und Geschichte bei einem korrekten Katholiken zu hören.

Die Studenten der katholischen Theologie wohnen auch in Deutschland in bischöflichen Anstalten, die Konvikte oder Seminare heißen. Konvikt ist oft auch der Name für eine bischöfliche Anstalt zur Beherbergung von Knaben, Schülern, die später nicht sämtlich Theologie studieren. In denjenigen Anstalten, wo die katholischen Theologen während ihres akademischen Studiums wohnen, werden mit ihnen Übungen durch Beauftragte des Bischofs abgehalten; so ist die Gelegenheit gegeben, einem etwa nicht genügend kirchlich erscheinenden Geiste der theologischen Fakultät entgegenzuwirken. Und nach Abschluß der Universitätsstudien besuchen die künftigen Priester in jedem Falle noch ein Seminar am Wohnsitze ihres Bischofs, bisweilen auch andere.

Den Universitäten gleichgeachtete Lehranstalten für Priester sind in Preußen das Lyzeum in Braunsberg, in Bayern die Lyzeen zu Bamberg, Dillingen, Freising, Passau, Regensburg.

Diejenigen evangelischen Studenten der Theologie, die Religionslehrer werden wollen, legen in den meisten deutschen Ländern nur eine staatliche Prüfung ab. Die katholischen Religionslehrer an höheren Schulen sind wie die Professoren der katholischen Theologie auch an staatlichen Universitäten sämt-

lich Priester. So kann der katholische Theolog auch in den Beruf des Oberlehrers oder des Dozenten der katholischen Theologie nicht ohne Zustimmung des Bischofs eintreten.

Früher wurde in Deutschland die Berufsausbildung der Theologen oft durch den Heeresdienst unterbrochen. Um des alten Grundsatzes willen, daß, wer Menschenblut vergossen habe, dadurch zum Priesterberuf untauglich werde, hat die katholische Kirche, wo allgemeine Heeresdienstpflicht eingeführt wurde, für ihre Theologen Befreiung davon verlangt. In Deutschland erklärten, als 1890 das Zentrum im Reichstag Befreiung der künftigen Pfarrer (auch der evangelischen) vom Militärdienst beantragte und dieser Antrag Aussicht auf Annahme hatte, die Studenten der evangelischen Theologie in Masseneingaben, sie wollten keine solche Ausnahmestellung haben, sondern auch in der Erfüllung dieser vaterländischen Pflicht mit ihren Volksgenossen Gemeinschaft haben. Daraufhin wurde das Gesetz nur für die katholischen Theologen gemacht; katholische Studenten der Theologie wurden nunmehr bis zum 26. Jahre vom Heeresdienst zurückgestellt und, wenn sie bis dahin die Subdiakonatsweihe erhielten, vom Heeresdienst befreit. In Frankreich, Italien und anderen katholischen Ländern hat die neuzeitliche Gesetzgebung, z. T. in bewußtem Gegensatz zu kirchlichen Ansprüchen, die Priester und die Priesteramtskandidaten zum Heeresdienst verpflichtet. Während des Weltkriegs ist übrigens bei vielen von ihnen die nationale Begeisterung, die sie zu solchem Dienst wirklich willig machte, stärker gewesen als die Bedenken von jenen kirchlichen Grundsätzen her. Nach dem Weltkriege bestand in Deutschland bis 1935 keine Wehrpflicht mehr. Das Wehrgesetz von 1935 enthält wieder die Bestimmung, daß katholische Wehrpflichtige mit Subdiakonatsweihe vom Heeresdienst befreit sind.

6. Die Anstellung der Priester. Wer nach genügender Vorbildung die Priesterweihe erhält, hat zwar Anspruch darauf, vom Bischof irgendwie versorgt zu werden, und die katholische Kirche ist bei ihren reichen Mitteln in der Lage, jedem, der sich ihrem Dienste widmet, seinen Unterhalt zu geben, wobei man jedem eine, sei es auch bisweilen bescheidene, Tätigkeit gibt. Aber der Bischof, der jeden Priester zu versorgen hat, kann doch nicht in jedes kirchliche Amt setzen wen er will. Altkirchlicher Brauch war es, daß die Priester von der Gemeinde gewählt wurden. Er ist früh dahin eingeschränkt worden, daß bei der Wahl eines Priesters diejenigen, die schon Priester waren, besonders der Bischof, starken Einfluß gewannen. Daneben hat der Patronat Bedeutung erlangt und behalten. Er ist aus verschiedenen Wurzeln erwachsen, namentlich aus dem germanischen Eigenkirchenrecht. Der Grundbesitzer, der eine Kirche gestiftet oder ausgestattet hatte, erhielt billigerweise das Recht, bei der Ernennung der Priester mitzuwirken, die an ihr Dienst tun sollten, und wer die Verpflichtung übernahm, kirchliche Kosten dauernd zu übernehmen, wie die der Instandhaltung einer Kirche, behielt entsprechend jene Rechte. Dabei war natürlich immer eine Verständigung mit den kirchlichen Behörden nötig; es konnte zum Priester nur der bestellt werden, der schon dazu vorgebildet und geweiht war oder doch Aussicht hatte, die nötigen Fertigkeiten und die Weihe rasch zu gewinnen. Für die Besetzung von Pfarreien und anderen unter dem Bistum stehenden kirchlichen Ämtern ist der Patronat geblieben, d. h.

das Recht von Landesherren, Grundbesitzern, städtischen Behörden, Domkapiteln, Klöstern, diese Stellen zu besetzen, natürlich mit Leuten, die von der Kirche als anstellungsfähig anerkannt sind. In Preußen ist längst geplant, den Patronat zu beseitigen; doch hat auch der Wegfall des landesherrlichen Patronats noch nicht zur allgemeinen Verwirklichung dieses Plans geführt. Die Einrichtung, die man im Protestantismus oft hat, daß nämlich der Patron mehrere Bewerber vorschlägt, aus denen dann die Gemeinde einen wählt, kennt die katholische Kirche nicht, weil Wahl der Geistlichen durch die Gemeinde nicht mehr üblich ist. Soweit der Patron Wünsche der Gemeinde beachtet, kann sie doch noch Einfluß haben. Nur in der Schweiz haben auch die katholischen Gemeinden das Recht, ihren Pfarrer zu wählen, und der freiheitliche Sinn des Volkes würde sich dieses Recht nicht nehmen lassen.

Soweit nicht Patronat besteht, werden die katholischen Geistlichen vom zuständigen Bischof ernannt, also namentlich in allen Gebieten, wo die katholische Kirche erst in neuerer Zeit sich ausgebreitet hat wie in Amerika, oder wo sie erst in neuerer Zeit wieder Fuß gefaßt hat wie in den vorher lange Zeit rein protestantischen Teilen Deutschlands.

Die Pfarrer galten (im Unterschied von den Kaplänen) durch Jahrhunderte hindurch als nicht wider ihren Willen versetzbar, es sei denn auf Grund eines Disziplinarurteils nach geordnetem Gerichtsverfahren. Pius X. hat 1910 (durch Dekret der Konsistorialkongregation) die amotio administrativa auch für Pfarrer eingeführt, d. h. der Bischof kann im Verwaltungswege den Pfarrer auf eine andere Stelle versetzen.

7. Priester und Gemeinde. Wie die Gemeinde im allgemeinen den Priester nicht wählt, so hat sie auch nicht in der Weise mit ihm zusammenzuwirken, wie die Protestanten das gewohnt sind. Sie erscheint nicht als eine dem Pfarrer gegenüber verhältnismäßig selbständige Körperschaft. Zur Einheit zusammengefaßt sind die Laien mehr nur als Objekt der priesterlichen Tätigkeit, nicht so sehr als Subjekt eines gemeindlichen Handelns. Kirchliche Gemeindekörperschaften, gewählte Ausschüsse, wie sie in der evangelischen Kirche üblich sind, namentlich in der reformierten Kirche von Anfang an bestanden, bei denen der Pfarrer zwar meist den Vorsitz hat, aber in vielen Dingen überstimmt werden kann, kennt der Katholizismus gemäß seiner ganzen Auffassung des Verhältnisses von Priestern und Laien nicht. Ein tüchtiger Priester wird sich gern Laienhelfer für Armenpflege und verwandte Tätigkeiten heranziehen. In gewissem Sinne werden sie dann auch seine Helfer bei der Seelsorge werden. Solche freiwillige Mitarbeit von Laien ist auf katholischem Boden oft vorbildlich organisiert, z. B. in den Vinzentiusvereinen zur Armenpflege; bisweilen hat die katholische Priesterkirche mehr Laienmitarbeit als die lutherische. Rechtlich aber behält in jener stets der Priester die Führung. Für kirchliche Vermögensverwaltung, zur Beratung von Bausachen u. dgl. hat man natürlich stets gern den Rat sachverständiger Laien benutzt. Daß für diese Dinge Ausschüsse der Gemeinde gebildet werden, ist von manchen Staaten gesetzlich angeordnet worden und begegnet keinem Widerspruch der Kirche.

Seit alten Zeiten gibt es Priester, die nicht in der Seelsorge tätig sind,

keiner Gemeinde dienen, auch nicht durch Predigt oder Unterricht, sondern etwa nur Messe lesen, z. B. in einer abgelegenen Kapelle im Gebirge. Neuerdings hat die katholische Kirche in steigendem Maße Geistliche zu besonderen Tätigkeiten angestellt, in denen sie nicht einer Einzelgemeinde, sondern der Kirche eines größeren Gebiets dienen, etwa um katholische Arbeiter- u. dgl. Vereine zu pflegen, apologetische Vorträge zu halten. Die katholische Kirche konnte das, zumal da ihr in den Ordenspriestern viele nicht an eine Gemeinde gebundene Kräfte zur Verfügung stehen, und sie hat es z. T. früher und entschiedener getan als die evangelische.

§ 36. Das Bischofsamt

1. Geschichtliches. Daß in der römischen Kirche die Macht, die Autorität der Bischöfe und Priester so sehr betont wird, dies entspricht einem religiösen Bedürfnis, das uralt und weit verbreitet ist und sehr bald auch in den christlichen Gemeinden wirksam war: für den Verkehr mit Gott Sicherheiten zu gewinnen durch heilige Mittler. Mit dem Opfer gehörte der Priester für die Juden und noch mehr für die Masse der Heiden, die dem Christentum zuströmten, zur Religion. Wenn sich in der katholischen Christenheit vom 2. Jh. an die Meinung durchsetzte, die Bischöfe seien die Nachfolger der Apostel, so ist uns freilich keineswegs sicher, welche Stellung die urchristlichen episkopoi im einzelnen gehabt haben und wie in den verschiedenen Gemeinden ihr Verhältnis zu den presbyteroi gewesen sein mag. Daß es, wie die römisch-katholische Kirche annimmt, in jeder Gemeinde von vornherein nur einen Bischof gegeben habe, ist für ausgeschlossen zu halten, da Paulus an die Gemeinde zu Philippi schreibt syn episkopois kai diakonois, mit Bischöfen und Diakonen (Phil 1 1). Aber schon zu der Zeit, da Ignatius in seinen Briefen sich für den monarchischen Episkopat, für die Leitung der Gemeinde durch einen Bischof einsetzt, wird diese Einrichtung sich mehr und mehr durchgesetzt haben, je größer manche Gemeinden wurden. Ob zuerst in Rom oder zuerst in Kleinasien, mag dahingestellt bleiben.

Von den Tagen Konstantins des Großen an wurden die Bischöfe mehr und mehr zugleich weltliche Würdenträger, weil die Stellung der Kirche zum Staate anders wurde. Wie die römischen Bischöfe zeitweise zu einer Art Weltherrschaft emporstiegen, so gewannen auch andre Bischöfe ein erhebliches Maß von politischer Macht; in Deutschland und anderwärts gehörten sie zu den Großen des Reichs, den Reichsfürsten, und mancher hat als Politiker und Kriegsmann mehr geleistet, als auf dem geistlichen, dem eigentlich kirchlichen Gebiete. Wenn der hl. Kilian, dessen Standbild auf der Würzburger Brücke steht, Bischofsmütze und Schwert trägt und viele andere Bischöfe wirklich ein Schwert getragen, weltliche Herrschaft ausgeübt haben, so empfindet der Protestant allerdings nicht nur das Schwert als etwas der Botschaft Jesu Fremdes; soweit weltliche Macht ausgeübt werden muß, mögen wir sie nicht mit dem berufsmäßigen Dienst an der Gemeinschaft der Jünger Jesu verbunden sehen. Sondern auch Bischofsmütze und Bistum scheinen uns zwar in ihrem Aufkommen geschichtlich begreiflich, aber keineswegs unmittelbar aus dem Geiste hergeleitet werden zu können, den Jesus der Urgemeinde

gegeben hat. Die Neuzeit hat den Bischöfen mehr und mehr ihre weltliche Herrschaft genommen; in Deutschland geschah das namentlich durch den Reichsdeputationshauptschluß 1803. Aber sie sind dadurch nur freier für ihre eigentlichen, ihre kirchlichen Aufgaben geworden. Allerdings hat sich damit auch ihre Stellung Rom gegenüber so weiter verändert, wie das der neueren Entwicklung der katholischen Kirche, der zunehmenden Macht der Päpste entspricht: ein Bischof, der nur kirchlicher Beamter ist, muß abhängiger vom Papste sein, als es ein Bischof zu sein brauchte, der zugleich deutscher Reichsfürst, Souverän eines wenn auch kleinen Landes war.

2. **Bischofswahl und Bischofsweihe.** Erfolgte in altchristlicher Zeit die Wahl des Bischofs durch die Gemeinde oder durch Klerus und Gemeinde, so traten im Mittelalter an Stelle der Gemeinde oft die Vornehmen. Wo der Staat freundlich zur Kirche stand, gewannen die Landesherren Einfluß auf die Besetzung der Bistümer; oft hat der Landesfürst die Bischöfe einfach ernannt. Von dem heute noch vorhandenen Einfluß des Staats auf die Bischofswahlen wird in dem Abschnitt über Staat und Kirche die Rede sein (§ 64). In Deutschland und einigen anderen Gebieten Europas wurde die Bischofswahl seit dem Mittelalter durch die Domkapitel vollzogen d. h. durch die Geistlichen der bischöflichen Hauptkirche (ursprünglich ist Kapitel die Bezeichnung der Versammlungen solcher Körperschaft, die, wie auch die der Ordensoberen — Ordenskapitel — durch eine Andacht mit Verlesung eines Bibeltextes eingeleitet wurden; daher heißt der Saal für diese Zusammenkünfte Kapitelsaal). Je größer eine Diözese ist, je mehr Verwaltungsarbeit der Bischof hat, um so seltener wird er normalerweise noch zu solchen Tätigkeiten kommen, wie sie der Bischof als (oberster) Priester seiner Gemeinde, seiner Kirche ursprünglich gehabt hat, predigen, Meßgottesdienst halten u. dgl., und von der Verpflichtung zur Seelsorge sind die Bischöfe ganz befreit; doch gilt eine Kirche der Bischofsstadt noch als die des Bischofs, seine Kathedrale. Meist wohnt er dann auch unmittelbar neben diesem Dom. Die Geistlichen dieser Kirche heißen Domherren; einige darunter haben eine besondere Stellung (Domdechant, Dompropst, Domprediger). Das Domkapitel ist, wo es das Recht hat, den Bischof zu wählen, dabei an die Zustimmung des Papstes gebunden. Soweit nicht Wahl durch das Kapitel oder Ernennung durch die Staatsobrigkeit stattfindet, werden die Bischöfe vom Papste ernannt; das ist heute in den meisten katholischen Gebieten der Fall. Der ernannte (oder, falls andere Stellen mitwirkten, vom Papste bestätigte) Bischof empfängt die Weihe für sein Amt durch andere Bischöfe, wenn möglich unter Beteiligung eines Erzbischofs. Die Bischofsweihe wird bisweilen von katholischen Theologen so hoch gestellt, daß sie als ein der einfachen Priesterweihe gegenüber selbständiges Sakrament erscheint. Nach der kirchlichen Lehre war ja die Bischofsweihe zuerst vorhanden, sofern Christus die Apostel ordiniert hat und deren Nachfolger die Bischöfe sind; Apostel und Bischöfe haben dann ihrerseits erst die Priester geweiht. Als Zeichen seiner Würde trägt der Bischof eine Amtstracht, zu der die Bischofsmütze (Mitra, Inful), das Brustkreuz (Pectorale) und der Krummstab gehören. Die für einige Teile der bischöflichen Tracht (z. B. die Handschuhe) kennzeichnende Farbe ist violett.

3. Rechte und Pflichten des Bischofs. Das Bischofsamt ist nicht nur der höchste der drei nach katholischer Lehre gottgewollten geistlichen Stände (episcopi, presbyteri d. h. Priester, diaconi), sondern die Bischöfe geben die ihnen übertragenen Rechte auch nicht vollständig an die Priester weiter. Dem Bischof vorbehalten bleibt von den Sakramenten außer der Priesterweihe die Firmung, also ein Teil der potestas ordinis, und ein Teil der potestas iurisdictionis. Über den Zustand seiner Diözese hat jeder Bischof regelmäßig nach Rom zu berichten; auch hat er in bestimmten Zeitabständen in Rom zu erscheinen. Die Verwaltung der Diözese übt der Bischof durch das Generalvikariat (Ordinariat) aus; daneben steht als kirchliche Justizbehörde, besonders also als Disziplinargericht für Priester, das Offizialat, und bisweilen als Gericht für Ehesachen das Konsistorium; die Namen dieser Behörden wechseln z. T., gehen bisweilen ineinander über. Die Gesamtheit dieser Behörden heißt die bischöfliche Kurie. In größeren Diözesen können dem Bischof ein oder mehrere Weihbischöfe zur Seite gestellt werden, die ihm die Firmungen und andere Amtsgeschäfte z. T. abnehmen. Sie erhalten den Titel des Bischofs einer einst christlichen Stadt, wo es heute keine Christen mehr gibt (z. B. Cucusus in Kleinasien) mit dem Zusatz i. p. i., in partibus infidelium, in der Gegend der Ungläubigen (so gibt es auch Titularerzbischöfe; die päpstlichen Diplomaten, die Nuntien u. dgl. erhalten gleichfalls solche Bischofs- oder Erzbischofstitel). Wird der Bischof durch Alter oder auf andere Weise gehindert, sein Amt in erwünschter Weise zu verwalten, so kann ihm ein Koadjutor gegeben werden, oft cum spe succedendi, mit dem Rechte der Nachfolge.

4. Das Erzbischofsamt. In der ganzen katholischen Kirche stehen über den meisten Bischöfen Erzbischöfe und zwar sind sie nicht ohne eigenes Bistum, sondern es ist z. B. der Erzbischof von Köln der Bischof dieser Stadt und Diözese, der nur in manchem seinen Suffraganen, den Bischöfen von Münster usw., übergeordnet ist. Seine Wahl erfolgt aber nicht etwa durch diese Bischöfe, sondern durch das Kölner Domkapitel. Die Rechte, die der Erzbischof gegenüber den Bischöfen seiner Kirchenprovinz hat, sind gering; die Abhaltung von Provinzialsynoden ist in den letzten Jahrhunderten selten gewesen; so handelt es sich wesentlich nur um Beaufsichtigung der bischöflichen Seminare und um geistliche Gerichtsbarkeit in zweiter Instanz. Daß die Erzbischöfe von Venedig und Lissabon Patriarchen heißen, ist bloßer Ehrentitel. Wie es exemte Bistümer gibt, die unmittelbar unter dem Papst stehen, so wiederum einige Fälle, wo Erzbischof nur Titel ist, ihm keine Suffragane unterstehen. Amtsabzeichen des Erzbischofs ist das Pallium, ein weißer Wollstreifen mit schwarzen Kreuzen, über die Schultern gelegt.

§ 37. Die Entwicklung des Papsttums

1. Der Ursprung der Macht der römischen Bischöfe. Die älteste Überlieferung (vielleicht schon I Clem 5 4) besagt, daß Petrus in Rom Märtyrer geworden ist. Daß er, wie man später erzählte, 25 Jahre Bischof von Rom gewesen sei (42—67), erscheint ausgeschlossen schon durch den Römerbrief des Paulus, bei dessen Abfassung (in den 50 er Jahren) Petrus schon lange

hätte Bischof von Rom sein müssen, wovon Paulus nichts erwähnt. So wird denn von katholischen Theologen zwar entsprechend dem kirchlichen Dogma behauptet, daß Petrus Bischof von Rom gewesen sei, aber jene Angabe über die Dauer seines Bistums nicht allgemein festgehalten. Und so wenig ums Jahr 50 Petrus Bischof von Rom war, ebensowenig wird es in jenen Jahrzehnten ein anderer gewesen sein. Sollte der monarchische Episkopat in Rom schon im 1. Jh. aufgekommen sein, so doch gewiß erst Ende des Jh. Wie kam es nun aber tatsächlich zu der Macht der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe?

Die römische Gemeinde war als die der Welthauptstadt schon in den ersten Jahrhunderten eine der größten, und sie konnte leicht mit allen anderen Verkehr haben. Wer aber im Verkehrsmittelpunkt steht, gewinnt dadurch Einfluß. Auch wird sie früh eine der wohlhabendsten gewesen sein, und sie hat es verstanden, daß Reichtum verpflichtet; sie hat viele arme Gemeinden auch im Orient unterstützt. Überdies war sie unbestritten eine der ältesten, und als im 2. Jh. die echte Überlieferung besonders wertvoll wurde, stieg natürlich das Ansehen derjenigen Gemeinden, die wirklich in apostolische Zeit zurückgingen und von denen man nun kaum anders denken konnte, als daß sie von Aposteln begründet seien. Nun ist Paulus zweifellos gegen Ende seines Lebens in Rom gewesen und dort Märtyrer geworden, und die Überlieferung, daß auch Petrus dort Märtyrer geworden sei, halten auch viele Protestanten für glaubwürdig, obwohl schon Luther Zweifel aussprach (in der Schrift vom Papsttum BA. IV, 187f., 238). Neuerdings hat Haller und namentlich Heussi sie bestritten; die Stelle im 1. Clemensbrief, aus der man schloß, Petrus sei in Rom gewesen, erscheine so unbestimmt gehalten, daß man vielmehr sagen müsse: konnte ein Führer der römischen Gemeinde, der Ende des 1. Jh.s diesen Brief schrieb, von Petrus so wenig sagen, so ist ausgeschlossen, daß Petrus wirklich in Rom gewesen und dort gestorben ist. Durchs 2. Jh. hindurch kann man verfolgen, wie die Nachrichten von einem Wirken des Petrus in Rom bestimmter werden; Irenäus und Tertullian behaupten um 200, daß die römische Gemeinde von Petrus und Paulus begründet worden sei. Glaubte man das von 200 an in der Christenheit, so mußte die römische Gemeinde dadurch ein unvergleichliches Ansehen gewinnen. Daß sie autoritativ zu anderen Gemeinden zu reden wußte, beweist schon der erste Clemensbrief, ein Schreiben, das sie Ende des 1. Jh. an die korinthische Gemeinde richtete. Und Irenäus sagt ad hanc ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam (adv. haer. III 3 2); zu übersetzen ist wohl: mit dieser Kirche (der römischen) muß wegen ihrer führenden Stellung die ganze Kirche übereinstimmen. Die römische Gemeinde galt als anerkannte Hüterin der apostolischen Wahrheit.

Immerhin wird ihr so nur die erste Autorität, nicht ihr oder ihrem Bischof das Recht zugesprochen, die gesamte Kirche zu regieren. Als der römische Bischof Viktor Ende des 2. Jh. im Streit um den Ostertermin den kleinasiatischen Christen sehr selbstbewußt entgegentrat, blieben diese bei ihrem Brauch, und als der römische Bischof Kallist Anfang des 3. Jh. eine mildere Bußpraxis gegen Unzuchtssünder einführte, erhob sich heftiger Widerspruch in Nordafrika; Tertullian bezeichnete ihn höhnisch als pontifex maximus. Dies

heidnische Wort für Oberpriester ist später von den Päpsten als ihr Titel angeeignet worden; damals aber, in Tertullians Munde, hat es etwa den Sinn von Oberbonze. Ebenso widersetzte sich Mitte des 3. Jh. die nordafrikanische Kirche unter Führung Cyprians, als der römische Bischof Stephan die von Ketzern vollzogene Taufe, wenn sie nur auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes vollzogen sei, für gültig erklärte.

Weiter stieg das römische Ansehen dadurch, daß, als vom 4. Jh. an die Lehrstreitigkeiten in der Kirche heftiger wurden, die römischen Bischöfe mit glücklicher Konsequenz an der Lehrweise festgehalten haben, die sich schließlich in der Kirche durchgesetzt hat. So wuchs der Ruhm ihrer Gemeinde als der treuen Hüterin der apostolischen Tradition. An Streitigkeiten und Spaltungen hat es zwar unter den Christen auch in Rom nicht gefehlt. Aber namentlich im arianischen Streit hob sich die schlichte Beharrlichkeit, mit der Rom meist bei der in Nicäa verkündeten Lehre blieb, deutlich ab von den Schwankungen der kaiserlichen Kirchenpolitik und den oft spitzfindigen neuen Formeln morgenländischer Theologen. Männer, die um ihrer nicänischen Gesinnung willen im Osten verfolgt wurden wie Athanasius, fanden in Rom Rückhalt und waren deshalb um so leichter bereit, im römischen Bischof eine Appellationsinstanz für die ganze Kirche zu sehen. Als solche ward er bezeichnet im 3. Kanon der Synode von Sardica (Sofia) 343. Nach Ausscheiden der morgenländischen Theologen erklärten die abendländischen hier, der römische Bischof habe das Recht, ein von einer Provinzialsynode über einen Bischof gefälltes Urteil aufzuheben und die Sache an eine neue Provinzialsynode zu verweisen. Dieser Kanon hat später als ein Beschluß von Nicäa gegolten und die ihm gegebene Überschrift ecclesia romana semper habuit primatum (die römische Kirche hatte immer den Vorrang), alsbald zum Text hinzugerechnet, mußte, als Erklärung der Synode von Nicäa geltend, starken Eindruck machen.

Endlich kommen die politischen Verhältnisse in Betracht, die Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Konstantinopel und die Reichsteilung. Nach der Teilung wohnten zwar noch Kaiser in Rom, aber das weströmische Reich hörte bald auf. Daß so Konstantinopel der alleinige Sitz der Kaiser wurde, konnte zwar für die Stellung der römischen Bischöfe auch ungünstig sein; der Kaiser konnte seinen Patriarchen, den von Konstantinopel, begünstigen und im Zusammenhang der Streitigkeiten zwischen diesem und dem römischen Bischof ist es ja schließlich zur Kirchenspaltung gekommen; die Päpste haben ihr Ziel, die Herrschaft über die ganze Kirche zu gewinnen, nicht erreicht. Abgesehen hiervon aber war die Verlegung der Residenz des Kaisers nach Konstantinopel für den römischen Bischof günstig. Er erschien, je weniger Macht der Kaiser noch über das Abendland hatte, und namentlich so lange es im Abendlande keine starke Zentralgewalt gab, also vom 5. Jh. an bis zu Karl dem Großen und dann wieder für lange Zeit, als der Vertreter römischer Macht aus besserer Vergangenheit, als der Erbe römischer Ordnung und Kultur. Allerdings litten die Päpste darunter, daß die germanischen Herrscher des Abendlandes zunächst Arianer waren. Und wenn die Franken um 500 vom Heidentum zum katholischen Christentum übertraten, so hat doch über die Kirche des Frankenreichs der Papst lange Zeit hindurch wenig Macht gehabt.

Wichtig ward dagegen, daß die Angelsachsen, unter denen Gregor der Große um 600 Mission treiben ließ, sich eng an Rom anschlossen; der berühmteste angelsächsische Missionar in Deutschland, Bonifatius, hat dann auch die deutsche Kirche Rom unterstellt.

Zur Frage des römischen Aufenthalts des Petrus: Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, 1915; 1927 [2]; Heussi, War Petrus in Rom? 1936.

2. Vom 8. bis zum 13. Jahrhundert. Da die nordafrikanische Kirche ganz und die spanische fast ganz durch die Araber vernichtet war, in Italien selbst aber die Päpste maßgebenden kirchlichen Einfluß hatten, mußte für die weitere Entwicklung ihrer Macht im Abendlande entscheidend werden, welchen Einfluß sie auf die Kirche des Frankenreichs, überhaupt auf die Germanen, gewannen. Hier wurde wichtig, daß, weil Petrus als der Inhaber des Schlüssels zum Himmel galt, den Germanen auch sein Nachfolger als Träger göttlicher Macht und Würde erschien. Im 8. Jh. haben die Päpste und die fränkischen Herrscher einander in die Hände gearbeitet; Pipin half dem Papst gegen die Langobarden und der Papst half ihm dafür zur Königskrone. Es war zweifellos geschickt, daß dann Leo III. die Besiegelung der tatsächlichen Verhältnisse, der Macht Karls des Großen über das Abendland, in die Hand nahm, indem er ihm 800 die Kaiserkrone aufs Haupt setzte. Dabei war der Papst in der Hand Karls, aber unter dessen Nachfolgern änderte sich die Lage; Papst Nikolaus I. konnte, moralische Autorität und kluge Politik verbindend, dem fränkischen Herrscher machtvoll entgegentreten. Unterstützt ward er dabei durch die große kirchenrechtliche Fälschung seiner Zeit, die pseudoisidorischen Dekretalen. Dienen sie hauptsächlich dem Zweck, die Geistlichen von der weltlichen Obrigkeit und Gerichtsbarkeit unabhängiger zu machen und die Bischöfe gegenüber den Metropoliten selbständiger zu stellen, so mußte doch auch dies beides der päpstlichen Macht zugute kommen. Nikolaus I. ist wohl der erste Papst, der die Kirche des Abendlandes im wesentlichen regiert hat. Der Name papa wurde früher für alle höheren Geistlichen gebraucht; allmählich haben die Päpste durchgesetzt, daß er ihnen allein vorbehalten blieb. Ein Teil der abendländischen Kirche hat seine alte Eigenart lange festgehalten und sich römisch-katholischem Brauch, päpstlicher Herrschaft nur langsam unterworfen, die irisch-schottische Kirche.

Im 10. und 11. Jh. wurde das Papsttum in örtliche Kämpfe, die der römischen Adelsfamilien, hineingezogen; es ist dabei zeitweise arg verweltlicht und tief gesunken; die deutschen Könige Otto I. und Heinrich III. machten, als sie nach Rom kamen, diesen Zuständen ein Ende und setzten religiös ernste Männer zu Päpsten ein. Stieg die Macht des Papsttums seit dem 11. Jh. weiter, so hatte das namentlich zwei Gründe: es gelang den Päpsten, bei den Kreuzzügen die Heeresmacht des Abendlandes in den Dienst einer religiösen, kirchlichen Unternehmung zu stellen, und bei dem Streben, die Kirche mehr und mehr vom Einfluß der weltlichen Herrscher frei zu machen, hatten die Päpste die Führung. Man darf den Erfolg Gregors VII. gegenüber Heinrich IV. nicht nur aus kluger Politik herleiten wollen, sondern für die von Gregor vertretenen Forderungen, daß die Priester unverheiratet sein sollten und daß bei der Besetzung kirchlicher Ämter, namentlich der Bistümer, die weltlichen

Herrscher keinen Einfluß haben sollten, setzten sich gerade auch viele aufrichtig Fromme ein. Man wollte jede Verweltlichung der Kirche bekämpfen, also auch dies, daß von den Herrschern die Bischöfe wesentlich nach politischen, nicht nach kirchlichen Gesichtspunkten ernannt wurden. Allerdings errangen die Päpste keinen vollständigen Sieg; im Wormser Konkordat ward bestimmt, daß bei der Ernennung der Bischöfe Papst und deutscher König zusammenwirken sollten. In der folgenden Zeit mußten sich die Päpste dagegen wehren, daß sie nicht politisch von den deutschen Herrschern aus dem Hohenstaufenhause unterworfen wurden. Alexander III. hat gegen Friedrich Rotbart Erfolge gehabt. Den Höhepunkt der Macht der Päpste bildet die Regierung Innozenz III. um 1200.

Je deutlicher es in der nächsten Zeit wurde, daß Europa keine politische Einheit mehr bilden würde, in um so hellerem Lichte mochte die kirchliche Einheit erscheinen, die im Papsttum verkörpert war. Aber die Hoffnung, die viele Fromme an die Befreiung der Kirche vom Einfluß weltlicher Herrscher geknüpft hatten, die Kirche werde nun ihre Aufgabe besser lösen, blieb unerfüllt. Indem Papst und Bischöfe den weltlichen Herrschern selbständiger gegenübertraten, selbst weltliche Macht gewannen, wurde die Kirche reich, verweltlichte sie. So wandten sich seit dem 12., namentlich seit dem 13. Jh. die Bestrebungen, die Kirche von weltlichem Wesen freizumachen, sie wieder mehr in den Dienst ihrer religiösen Zwecke zu stellen, sie zu reformieren, oft gegen das Papsttum.

3. Der Kampf zwischen Kurialismus und Episkopalismus. Im ganzen sind die Perioden der päpstlichen Macht seit dem Mittelalter dieselben wie die in § 31 3 besprochenen Perioden des abendländischen Katholizismus. Stieg die Macht des Katholizismus, so stieg auch die des Papsttums. Doch mit einem Vorbehalt. Bis in die Neuzeit gab es im Katholizismus eine Strömung, die dem Papst einen Ehrenvorrang vor allen anderen Bischöfen geben und ihn als Oberbehörde der kirchlichen Verwaltung gelten lassen wollte, ihm aber nicht das Recht der kirchlichen Gesetzgebung einräumte, zum mindesten nicht auf dogmatischem Gebiet. Die Kirche galt den Anhängern dieser Denkweise, des Episkopalismus, als vertreten durch die Gesamtheit der Bischöfe, den Episkopat. Im Gegensatz dazu heißt das Streben nach Steigerung der Macht des Papstes Kurialismus, weil die Päpste die Kirche durch ihre römische Beamtenschaft, die Kurie, regieren. Am mächtigsten war der Episkopalismus in der Zeit der Reformkonzilien des 15. Jh., die durch die Kirchenspaltung des 14. Jh. veranlaßt worden waren.

Nachdem die Päpste fast 70 Jahre lang in dem zwar ihnen gehörigen, aber in Südfrankreich gelegenen Avignon residiert hatten und so von Frankreich abhängig geworden waren, traten ein Papst in Rom und einer in Avignon einander entgegen, und als das Konzil von Pisa einen neuen Papst wählte, um die Spaltung zu beseitigen, fand auch dieser nicht allgemeine Anerkennung, sondern es standen nun drei Päpste einander gegenüber. Das Konzil von Konstanz machte diesem Zustand ein Ende; nun drohten aber diese Reformkonzilien überhaupt die Macht der Päpste stark einzuschränken. Um welchen Preis die Päpste diese Gefahr überwunden haben, ist S. 149 gezeigt worden. Auf dem Laterankonzil 1512—16 ließen sie die ihrer Macht widerstreitenden

Theorien verurteilen. Aber der Abfall der Völker, die sich der Reformation anschlossen, machte weite kirchliche Kreise bereit, Opfer zu bringen, wenn dadurch die kirchliche Einheit erhalten oder wiederhergestellt werden könnte. Und da der Haß der Protestanten sich besonders gegen das Papsttum richtete, auch treu katholische Herrscher, wie Karl V., zeitweise mit dem Papste Krieg führten, der vornehmlich seine weltlich-politischen Interessen als Fürst des Kirchenstaats verfolgte, wäre damals eine starke katholische Reformpartei wohl willig gewesen, die Macht der Päpste einzuschränken, wenn daraufhin die Protestanten sich bereit gefunden hätten, zur alten Kirche zurückzukehren. Aber alle Unionsversuche waren vergeblich, und das brachte schließlich im Katholizismus die strengere Strömung zur Herrschaft. Die Reformpartei innerhalb der Kirche war durch das Ausscheiden der Protestanten geschwächt, ward durch das Fehlschlagen der Bemühungen, sie gütlich wiederzugewinnen, geschädigt. Andererseits haben die Päpste klug dem zugestimmt, daß die ärgsten Mißbräuche abgestellt wurden; sie verbanden sich mit den Vorkämpfern einer streng katholischen Reform. Seit der Mitte des 16. Jh. trägt das Papsttum allmählich wieder mehr kirchlichen Charakter, als in der vorausgehenden Blütezeit der Renaissance; mit Hilfe namentlich der Jesuiten errang die von ihm geführte Gegenreformation große Erfolge. Aber nahm so die Macht der Päpste auch wieder zu, der Episkopalismus blieb noch stark; Ludwig XIV. von Frankreich hat, als er zeitweise in Gegensatz zum Papste trat, den französischen Episkopalismus, den sog. Gallikanismus, zu Hilfe gerufen; die französischen Bischöfe beanspruchten damals erhebliche Selbständigkeit gegenüber Rom. Ende des 18. Jh. ist der Episkopalismus noch einmal durch den Geist der Aufklärung gestärkt worden. Nachdem der Weihbischof Hontheim (Febronius) von Trier alte episkopalistische Ideen vertreten hatte (Febronianismus), haben die deutschen Erzbischöfe in der Emser Punktation 1786 sich vereinigt, um die Macht der Päpste über Deutschland sehr einzuschränken. Aber sie fanden dafür keine Unterstützung bei den Bischöfen. Die starken Eingriffe Josefs II. von Österreich (Josefinismus) und anderer aufgeklärter Fürsten in das Kirchenwesen, die französische Revolution und die ihr folgenden italienischen Wirren waren der ganzen katholischen Kirche, den Bischöfen und Episkopalisten wie dem Papst und den Kurialisten drückend. Als 1799 Pius VI. gestorben war, konnte die Wahl eines neuen Papstes nicht in Rom, sie mußte in Venedig stattfinden, und manche Kardinäle sollen gemeint haben, dies werde wohl die letzte Papstwahl überhaupt sein. Aber als es bald unter dem Einfluß der Romantik und Restauration zum Wiedererstarken katholischen Geistes kam, bedeutete das eine Konzentration des Katholizismus, vornehmlich eine Stärkung seiner Zentralgewalt, des Papsttums. Besonders wurden die deutschen Bischöfe durch Verlust ihrer weltlichen Herrschaft abhängiger von den Päpsten. In der Krise der katholischen Kirche um 1800 ist der Episkopalismus untergegangen. Die Entwicklung ging rasch weiter bis zum vatikanischen Konzil 1870, das dem Papste eine solche Macht gab, daß er kein Konzil mehr nötig hat, die Bischöfe nicht mehr zu fragen braucht.

Über den Episkopalismus auf dem Trienter Konzil K. D. Schmidt, Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, 1925.

4. **Die bekanntesten Päpste** werden hier zusammengestellt: Viktor I., Ende des 2. Jh.; Osterstreit mit den Kleinasiaten. Silvester I. unter Konstantin dem Großen; an seinen Namen knüpft sich die angebliche konstantinische Schenkung. Julius I. hat im arianischen Streit Rom auf die nicänische Orthodoxie festgelegt. Von Siricius (Ende des 4. Jh.) ist die erste echte päpstliche Dekretale (ein Schreiben an einen spanischen Bischof, u. a. über den Zölibat); Dekretalen sind päpstliche Anordnungen, die für die ganze Kirche, nicht nur für den einzelnen Fall gelten wollen. Innozenz I. (Anf. des 5. Jh.) hat wirksam für den Papst den Anspruch erhoben, der Richter in Glaubensstreitigkeiten zu sein, und hat in den Streit zwischen Augustin und Pelagius eingegriffen. Leo I., der Große, suchte die kirchliche Herrschaft des Papstes als des Nachfolgers Petri biblisch zu begründen, und erhielt von Kaiser Valentinian III. die Leitung der (abendländischen) Reichskirche zugesprochen; er trug durch seine Legaten auf dem Konzil von Chalcedon zu der dort getroffenen Lehrentscheidung bei. Gregor I., der Große, um 600, als Politiker wie als kirchlicher Schriftsteller erfolgreich, knüpfte enge Beziehungen zwischen Rom und den Angelsachsen. Honorius I. (1. Hälfte des 7. Jh.) ist vom Konzil zu Konstantinopel 681 wegen Monotheletismus verurteilt worden. Stephan I. und Zacharias (Mitte des 8. Jh.) traten in Verbindung mit den fränkischen Herrschern, die ihnen den Kirchenstaat überließen. Leo III. um 800 hat Karl den Großen gekrönt. Nikolaus I. (858—67) geriet in Streit mit Photius, benutzte die pseudoisidorischen Dekretalen. Unter Leo IX., einem lothringischen Papst, Mitte des 11. Jh. durch Heinrich III. von Deutschland eingesetzt, trat der endgiltige Bruch mit Konstantinopel ein. 1073—85 Gregor VII., der erste Vertreter päpstlicher Weltherrschaftsansprüche. Urban II. (um 1100) regte den ersten Kreuzzug an. Calixt II. schloß 1122 das Wormser Konkordat. Alexander III. war der Gegner Barbarossas. Innozenz III., 1198—1215, der mächtigste von allen. Gregor IX. (1227—41) und Innozenz IV. (1243—50) Gegner Friedrichs II. Bonifaz VIII. formulierte durch die Bulle unam sanctum 1302 die päpstlichen Weltherrschaftsansprüche, war aber dem französischen König gegenüber machtlos. Von den Päpsten der Renaissancezeit sind bekannt Pius II. (Piccolomini) 1458—1464, Alexander VI. 1492—1503 (Borgia, Spanier), besonders sittenlos, Julius II. 1503—13, der Erbauer der Peterskirche, Leo X. (Medici) 1513—20, unter dem die Reformation begann, Hadrian VI. (Niederländer, der letzte deutsche Papst) 1521—23, Clemens VII. 1523—34; unter ihm erstürmten die Landsknechte Karls V. 1527 Rom. Paul III. 1534—49. Mit Paul IV. (Caraffa) 1555—59 beginnt die Reihe der Päpste, von denen die meisten wieder stärker kirchlich interessiert sind. Pius IV. 1559—65 bestätigte die Beschlüsse des Trienter Konzils; Pius V. führte 1566 den catechismus romanus ein. Gregor XIII. 1572—85 verbesserte den Kalender. 1585—90 Sixtus V., energischer Herrscher im Kirchenstaat. Benedikt XIV. 1740—58, vielleicht der hervorragendste Gelehrte unter den Päpsten. Clemens XIV. 1769—74 hob den Jesuitenorden auf. Pius VI. 1774—99 erlebte die französische Revolution, mußte aus Rom weichen. Pius VII. 1800—1823, jahrelang von Napoleon gefangen, kehrte 1814 nach Rom zurück. Pius IX. 1846—1878 (Mastai-Ferretti) hielt das vatikanische Konzil, prokla-

mierte die Dogmen von 1854 (s. § 58 2) und 1870 (s. § 38 3), verlor den Kirchenstaat und ward in den Kulturkampf verwickelt, hat länger als irgendein anderer Papst regiert. Leo XIII. 1878—1903 (Pecci), kluger Diplomat.. Pius X. 1903—14 (Sarto), fromm und energisch, aber leidenschaftlich im Kampfe gegen den Modernismus, führte viele Reformen durch. Benedikt XV. 1914 bis 22 (Della Chiesa), Diplomat, suchte im Weltkrieg Frieden zu vermitteln, führte 1918 das neue Kirchenrechtsbuch ein. Seit 1922 regiert als Papst Pius XI. (Achille Ratti), geb. 1857 in Desio bei Mailand, lange an der ambrosianischen Bibliothek in Mailand tätig, dann Leiter der vatikanischen Bibliothek, 1918 Nuntius in Polen, 1921 päpstlicher Kommissar im oberschlesischen Abstimmungsgebiet, dann Erzbischof von Mailand und Kardinal. Das amtliche römische Papstverzeichnis (im annuario pontificio) zählt ihn als 261. Papst.

G. Krüger, Das Papsttum [2] 1932, McCabe, crises in the history of the papacy New York 1916; Wittig, Das Papsttum, 1913; Seppelt, Papstgeschichte bis zur französischen Revolution, 1921; Haller, Das Papsttum 1934ff.; Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit I 1933, II 1934; Caspar, Geschichte des Papsttums I 1930, II 1933 (bis zur byzantinischen Herrschaft); Seppelt und Löffler, Papstgeschichte, 1933; Seppelt, Geschichte des Papsttums 1931ff. (bisher Bd. 1, 2, 5).

5. **Der Kirchenstaat.** Daß Konstantin der Große dem römischen Bischof die Stadt Rom und das sie umgebende Gebiet geschenkt habe, so daß der Bischof dort weltlicher Herrscher sein solle, ja daß der Kaiser eben dazu seinen Sitz von Rom weg nach Konstantinopel verlegt habe, das wird heute auch von katholischer Wissenschaft als Legende angesehen. Es ist anerkannt, daß die Päpste lange Zeit hindurch den Kaiser als ihren weltlichen Herrn geehrt haben. Als freilich das weströmische Reich zerstört war und die vorübergehend feste Herrschaft der oströmischen Kaiser über Mittelitalien wieder unsicher geworden war, ging es, wie es dort zu gehen pflegt, wo keine gesicherte staatliche Zentralgewalt besteht: wer große wirtschaftliche Macht hat, besonders die Grundherren, und wer an der Spitze großer Verbände steht, gewinnt auch politische Macht. Nun verwalteten die römischen Bischöfe den großen Grundbesitz ihrer Gemeinde und die Kirche war die bedeutendste Organisation, die inmitten der Stürme der Völkerwanderung und der nachfolgenden Erschütterungen stehen geblieben war. Als dann die auch politisch fast unabhängig gewordene Macht der Päpste durch die Langobarden in Bedrängnis kam, fanden die Nachfolger des hl. Petrus Hilfe bei den Franken; 756 sicherte Pipin dem Papste ein größeres Stück von Mittelitalien als weltliches Herrschaftsgebiet. Dieser Kirchenstaat hat allerdings im Laufe der Jahrhunderte mehrfach andere Grenzen erhalten, und Rom selbst und Umgebung waren zeitweise vielmehr von Kämpfen der römischen Adelsfamilien durchzogen und das Papsttum ein Werkzeug dieser Geschlechter, als daß es sie beherrscht hätte. Im 10. und 11. Jh. haben auch wiederholt deutsche Könige als römische Kaiser deutscher Nation die wirkliche Herrschaft über Rom gehabt, Päpste ab- und eingesetzt. Daß zur Zeit der höchsten päpstlichen Macht die Herrscher auch anderer italienischer Gebiete und fremder Länder bisweilen den Papst als ihren Lehnsherrn anerkannten, das bedeutete einen flüchtigen Ansatz zu päpstlicher Weltherrschaft, aber nicht eine wirkliche Erweiterung des Kirchenstaats. Im 14. Jh. wohnten die Päpste, unter fran-

zösischen Einfluß gekommen, in Avignon, das als entlegener Außenposten, von südfranzösischem Gebiet umgeben, zum Kirchenstaat gehörte. Die Politik der Renaissancepäpste Ende des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jh. ist zum großen Teil darauf gerichtet gewesen, ihr weltliches Machtgebiet, den Kirchenstaat, zu erweitern oder ihren Verwandten solches Gebiet zu schaffen oder zu sichern. Daß die Päpste so in Gegensatz zu Karl V. traten, mit ihm Krieg führten, das ist für die Reformation in Deutschland günstig gewesen; über dem Streben, ihre weltliche Herrschaft in Italien zu erweitern, haben die Päpste viel von ihrer geistlichen Herrschaft über die Welt eingebüßt. Seit der 2. Hälfte des 16. Jh. waren die Grenzen des Kirchenstaats beständiger.

Schwere Erschütterungen brachte ihm die Zeit der Aufklärung: der König von Neapel nahm einige Gebiete weg, Frankreich hat in der Revolutionszeit sich Avignon einverleibt; Ende des 18. Jh. brach auch in Rom Revolution aus und es wurde eine römische Republik unter französischem Einfluß begründet. Napoleon I. brachte, als er in Konflikt mit Pius VII. geriet, diesen nach Fontainebleau; Rom und Umgebung gehörten zum Königreich Italien, dessen Herrscher gleichfalls Napoleon war. 1814 kehrte Pius VII. nach Rom zurück, der Kirchenstaat wurde wieder hergestellt. Doch zeigten sich bald starke Gegensätze der italienischen Liberalen und Revolutionäre zur weltlichen Herrschaft des Papstes; die Verwaltung im Kirchenstaat war schlecht. Pius IX. begann liberal zu regieren und schien 1848 die Führung einer volkstümlichen italienischen Einheitsbewegung in die Hand nehmen zu wollen, floh dann aber vor der radikalen Strömung nach Gaeta und kehrte erst 1850 unter dem Schutze der Franzosen nach Rom zurück. Als 1859 Sardinien-Piemont, das schon 1848 versucht hatte, Italien zu einigen, mit französischer Hilfe die Lombardei gewann, brachen in den übrigen italienischen Staaten, Toskana, Neapel usw. Aufstände aus, die landfremden Herrscherfamilien wurden vertrieben und unter dem König Viktor Emanuel II. von Sardinien ein Königreich Italien begründet, dem alsbald auch der größte Teil des Kirchenstaats zufiel. Nur Rom und Umgebung blieben unter französischem Schutz Herrschaftsgebiet des Papstes. Aber als 1870 im französisch-deutschen Krieg Frankreich besiegt wurde, besetzten italienische Truppen am 20. Sept. Rom; eine Volksabstimmung ergab große Mehrheit für Anschluß an das Königreich; seit Juni 1871 regiert der italienische König zu Rom, im Quirinal. Dem Papste blieben durch das italienische Garantiegesetz von 1871 Vatikan, Peterskirche, Lateran (und Castel Gandolfo bei Rom) in dem Sinne zugesichert, daß dieses Gebiet von italienischen Beamten und Soldaten nicht betreten wird; auch genießt er die Rechte eines unabhängigen Herrschers; eine ihm durch dasselbe Gesetz angetragene Rente nahm er zum Zeichen des Protestes nicht an. Wenn der Papst auch heute noch nicht nur kirchliche Ämter und kirchliche Ehrentitel verleiht (den eines päpstlichen cameriere u. ä.), sondern auch den Adel und Orden, letztere auch an Nichtkatholiken, so wirkt darin neben der Stellung des Hauptes einer Weltkirche noch die eines Souveräns zum mindesten mit oder nach.

6. **Die römische Frage.** Die Päpste verließen nach 1870 das Gebiet von Vatikan und Peterskirche nicht, und die Politik Leos XIII. ist wohl z. T. von dem Wunsch geleitet gewesen, in irgendwelchem Umfange wieder ein welt-

liches Herrschaftsgebiet zu gewinnen. Auch auf deutschen Katholikentagen erfolgten regelmäßig Kundgebungen entsprechenden Inhalts; man stellte die Lage des Papstes in Rom als unhaltbar und unwürdig hin, sprach von ungelöster „römischer Frage". Tatsächlich sind kirchenfeindliche Ausschreitungen in Rom seit 1870 nur selten vorgekommen. Daß protestantische Kirchen in Rom gebaut wurden, entspricht nur den Grundsätzen neuzeitlicher Gewissensfreiheit; damit muß die Kurie sich abfinden. Und wenn der Papst beansprucht, keinem irdischen Herrn untertan, also Souverän zu sein, so war ihm das von Italien tatsächlich zugestanden. Wirkliche Schwierigkeiten zeigten sich aber begreiflicherweise, als Italien 1915 in den Krieg eintrat und die Gesandten von Österreich, Preußen und Bayern Rom verlassen mußten. Der von deutschen und österreichischen Katholiken geäußerte Plan, nach einem Sieg über Italien den Papst wieder zum Herrscher über Rom zu machen, stieß freilich an der Kurie selbst auf keine Gegenliebe, nicht nur weil auch im Kreise des Papstes das nationalitalienische Empfinden stark war, sondern auch weil eine so von fremder Macht begründete und zu schützende Herrschaft des Papstes beim römischen Volk verhaßt sein würde.

Fast wichtiger als die Lösung der römischen Frage wäre es für den Papst gewesen, zu den Friedensverhandlungen zugezogen zu werden. Gern würde er als Schiedsrichter aufgetreten sein, so wie Bismarck in dem Streit zwischen Deutschland und Spanien 1885 Leo XIII. als Schiedsrichter anrief. Benedikt XV hat während des Kriegs wiederholt, namentlich 1917, Friedensvermittlung versucht. Aber die Zuziehung des Papstes zu einem Friedenskongreß war der italienischen Regierung unerwünscht. So ließ sie sich, ehe sie in den Krieg eintrat, 1915 durch die sog. Londoner Klausel (die erst später bekannt geworden ist) zusichern, daß der Papst nicht ohne ihre Einwilligung zu Friedensverhandlungen zugezogen werden solle. Er ist denn auch an den Verhandlungen in Versailles nicht beteiligt gewesen. Daß er lange Zeit hindurch, gegen den Raub des Kirchenstaats protestierend und um vielleicht doch wieder ein Stück wirklicher weltlicher Herrschaft zu erreichen, es nicht zu voller Verständigung mit Italien hatte kommen lassen, das hat ihn einer wichtigen Gelegenheit beraubt, Einfluß auf die internationale Politik zu üben.

Umfänglichste Dokumentensammlung zu 6: Bastgen, Die römische Frage, 3 Bde., 1917—19. Vom protestantischen Standpunkt beleuchtet die päpstliche Politik der letzten Zeit: Papst, Kurie und Weltkrieg. Berlin, Säemann-Verlag, ²1918.

7. **Die Lateranverträge.** Die unzweifelhaft patriotisch-italienische Gesinnung der letzten Päpste mußte eine Versöhnung erleichtern. Auch wurde die italienische Politik kirchenfreundlicher. Spielten schon seit längerer Zeit bewußt katholische Gruppen im italienischen Parlament eine größere Rolle, so war die Haltung der Faschisten auch im Verhältnis zur Kirche derjenigen der Sozialisten und Liberalen sogleich meist entgegengesetzt. Nach längeren Verhandlungen wurden 1929 zwischen Mussolini und dem päpstlichen Staatssekretär Gasparri im Lateran drei Verträge unterzeichnet, eine politischer, ein finanzieller und ein Konkordat. Die Vatikanstadt, Città del Vaticano, ein 44 ha großer Teil der Stadt Rom (Vatikan, Peterskirche und Umgebung mit eigenem Bahnhof) werden dem Papst als Souverän so überlassen, daß italieni-

sche Beamte dies Gebiet nicht betreten; im übrigen ist die Selbständigkeit dieses Gebietes juristisch nicht völlig klar. Damit gilt die römische Frage als erledigt; der Papst strebt nicht mehr nach Erneuerung des früheren Kirchenstaats. Der finanzielle Vertrag gewährte dem Papst eine einmalige Zahlung von 750 Mill. Lire (140 Mill. Mark) und eine Jahresrente von 50 Mill. Lire. Das Konkordat bestätigte die Wiedereinführung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen. Priester dürfen keiner politischen Partei angehören.

Namentlich der Anspruch des faschistischen Staates auf die Jugend hat auch weiterhin oft zu Reibungen zwischen Staat und Kirche geführt; an sich aber ist nun Friede zwischen dem Papst und Italien. Immerhin bleiben Schwierigkeiten, namentlich solche, die im Souveränitätsanspruch des Papstes liegen. Nie würde Italien, wenn es im Kriege mit einem anderen Staate ist, es mit seiner Sicherheit vereinbaren können, daß eine Gesandtschaft dieses feindlichen Staates mit zahlreichem Personal in der italienischen Hauptstadt bliebe, auch wenn es eine Gesandtschaft beim Papste ist. Wer beansprucht, Stellvertreter Gottes auf Erden zu sein, aber an einem Ort dieser Erde wohnt, an dem wichtige weltliche Machtinteressen sich kreuzen, wird sich gefallen lassen müssen, daß die Vertreter dieser Interessen seine Ansprüche irgendwie einschränken.

Die Lateran-Verträge, italienisch und deutsch, mit Geleitwort von Pacelli (1929, bei Herder, Freiburg, bei dem die wichtigsten päpstlichen Rundschreiben und sonstigen Kundgebungen lateinisch und deutsch in Heftform erscheinen).

8. **Rom als Hauptstadt der katholischen Kirche.** Keine Stadt unseres Kulturkreises kann sich an Erinnerungen mit Rom messen. Athen mag einst ein reicheres geistiges Leben gesehen haben, aber schon in römischer, vollends in byzantinischer und türkischer Zeit hat diese Stadt wenig bedeutet. Jerusalem hat unter mehr als tausendjähriger mohammendanischer Herrschaft noch mehr gelitten. Neben ansehnlichen Resten von Bauwerken des heidnischen Rom und Meisterwerken antiker Plastik stehen in der Tiberstadt die Erinnerungen an urchristliche Märtyrer und an eine reiche kirchliche Geschichte. Nirgends im Abendlande tritt die Erinnerung an urchristliches Martyrium dem Christen so lebendig entgegen wie hier. Die gewaltigen Ruinen des Kolosseums reden zu uns von unerhörten Leiden, denen die ersten Bekenner unseres Glaubens ausgesetzt waren. Wenn bei den Verfolgungen Christen den wilden Tieren preisgegeben wurden, dann hat solch rohes Schauspiel gewiß auch in diesem Riesentheater stattgefunden. Ob die Namen einzelner Christen, die in Rom für ihren Glauben starben, uns getreu überliefert sind, ist unwichtig; sicher aber hat dieser Boden Märtyrerblut getrunken. Durch das Appische Tor ist Paulus nach Rom hereingekommen. Vor allem sind Sitze der Erinnerung an die älteste Christenheit die Katakomben, unterirdische Räume mit vielen Grabkapellen und in den langen Gängen seitlich angebrachten Gräbern. Wenn man die Stellen zeigt, wo Petrus und Paulus begraben sein sollen, so ist freilich sehr unsicher, ob sie hier wirklich ihre Grabstätte gehabt haben. Aber sicher werden in den Katakomben Erinnerungen an die Christen des ersten Jahrhunderts lebendig, namentlich in der Katakombe der Domitilla, einer Prinzessin des flavischen Kaiserhauses, die Christin geworden war. In den Katakomben haben schon früh

gottesdienstliche Versammlungen stattgefunden. Daß die urchristlichen Gemeindeversammlungen oft an Gräbern, besonders Märtyrergräbern, gehalten wurden, dadurch mußte der Ernst in diesen jungen Gemeinden ungemein vertieft werden. Man denke sich solche engen unterirdischen Räume dicht gefüllt, vergegenwärtige sich, daß diese Christen leidenschaftlich, gespannt auf das nahe Ende dieser Welt, auf Christi Wiederkehr zum Gericht harrten — welch weiter Abstand von dem Kult, dem Christentum unserer Tage! Gemildert wird der Ernst solcher Erinnerungen in Rom namentlich durch den Reichtum christlicher Kunst. Sind in Italien überhaupt alle größeren Kirchen aufs prachtvollste künstlerisch ausgeschmückt, so hat in Rom planmäßige Pflege der Kunst, besonders durch die Päpste der Renaissancezeit, einen einzigartigen Schatz von Kunstwerken gesammelt. Aber lange vor den Kunstliebenden, den Altertumsforschern und den bloß schaulustigen Reisenden sind aus religiösen Motiven Christen nach Rom gepilgert; seit dem Mittelalter begünstigt die Kirche die Wallfahrten nach Rom namentlich zum Jubiläumsjahr, das zuletzt 1825, 1900, 1925 und 1933 gefeiert worden ist; in solchem Jahre Rom zu besuchen, bringt besonders reiche Ablässe. Und aus welchen Motiven immer der Fremde nach Rom kommen mag, namentlich der Nordländer empfindet, ein wie reicher Glanz ihn hier umgibt; wie es Schiller ausspricht (und er nur auf Grund von Schilderungen anderer):

> Prächtiger als wir in unsrem Norden
> wohnt der Bettler an der Engelspforten,
> denn er sieht das ewig einz'ge Rom.
> Ihn umgibt der Schönheit Glanzgewimmel
> und, ein zweiter Himmel, in den Himmel
> steigt Sankt Peters wunderbarer Dom.

Erbaut haben diesen Dom Bramante, Raffael, Michelangelo.

Tatsächlich ist heute des Papstes Kirche die Peterskirche, neben dem Vatikan stehend, dem Palast, in dem der Papst wohnt, auf dem westlichen Tiberufer. Aber an sich gilt als die römische Bischofskirche die Johanneskirche, die neben dem Lateran steht, einem anderen päpstlichen Palast im Südosten der Stadt. Sie heißt „Haupt und Mutter aller Kirchen der Stadt und des Erdkreises". Daneben sind als Hauptkirchen besonders angesehen San Paolo und Santa Maria Maggiore, San Lorenzo, Santa Croce, San Sebastiano. Im Ganzen hat Rom gegen 400 Kirchen, eine Fülle von kirchlichen Anstalten, mehrere katholische Hochschulen. Die meisten Ordensoberen wohnen hier. Jedes Volk, das eine größere Zahl von Katholiken hat, besitzt in Rom eine Nationalkirche (die Deutschen Santa Maria dell' Anima und die Kirche des deutschen Campo Santo); auch sind die Domkapitel von St. Peter, vom Lateran und Sta. Maria Maggiore international zusammengesetzt (doch sind meist keine Deutschen darunter).

Die Peterskirche ist die größte der römischen Kirchen, vielleicht auch die schönste, und doch wird namentlich protestantischem Empfinden manches an ihr fremd bleiben. Werden die Künste in solchem Umfang in den Dienst der Religion gestellt, wie es im italienischen Katholizismus geschieht, so besteht

die Gefahr, daß sich die Kunst als die in diesem Bunde stärkere erweist, daß sie der Religion die Herrschaft entreißt. Gerade so wie weltliche Macht, die der Kirche zufällt, leicht den Priester mehr und mehr zum Politiker, den Oberpriester zum irdischen Herrscher werden läßt. Beides sieht man an der Peterskirche deutlich. Protestantischem Empfinden wird sie stets mehr als der Triumphsaal der Renaissancepäpste gelten denn als ein Haus der Brüderschaft der Jünger des Mannes, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte. Und wenn in jeder großen und prächtigen Kirche uns zum Bewußtsein kommen mag, wie fern Jesus diesem unserem glänzenden Kirchentum steht, so ist doch noch ein tiefer Unterschied etwa zwischen den hohen Hallen des Mailänder Doms oder der Münchener Frauenkirche, die mit ihrem Helldunkel andächtig stimmen, und dem von heiterstem Licht durchfluteten Riesenbau von Sankt Peter in Rom. Daß der Papst, der ja der Erbe des Petrus, der Stellvertreter Jesu Christi sein will, in jedem Falle auch Erbe der Cäsaren, des Augustus und der anderen römischen Kaiser ist, das hat man, als die weltliche Macht der Päpste bereits nicht mehr so groß war wie in den Tagen Gregors VII. und Innozenz III., mit den reicheren äußeren Mitteln der Renaissancezeit in diesem Bau machtvoll dargestellt. Gewaltig ist er, und stünde von der ewigen Stadt nichts als dieser Dom, er wäre für sich allein ein Gegenstand langen Studiums und immer neuer Freude. Auch verstehen wir das Hochgefühl, das fromme Katholiken erfüllen mag, wenn bei hohen Kirchenfesten eine unermeßliche Menschenmenge diese Kathedrale und ihren weiten Hof durchflutet, um den Pontifex, der im vollen Glanze seines Amtes waltet, zu sehen und zu bewundern. Gewiß gibt es auch in diesem Dom viel stille und echte Andacht, aber gerade hier wird die Menge der hin- und herströmenden Fremden das religiöse Empfinden der Betenden leichter stören als in anderen Kirchen.

Daß eine Stadt solch einzigartige religiöse Bedeutung hat, das kennt der Protestantismus nicht; das entspricht vielmehr dem Zug zum Konkreten, Sinnlich-Wahrnehmbaren, der uns Protestanten in religiösen Dingen fremd ist. Eine geistliche Weltstadt — das erscheint uns als ein Widerspruch in sich selbst. Wir sollen uns aber klar machen, daß „römisch-katholisch" nicht nur eine geschichtliche und nicht eine abstrakte Bezeichnung ist, sondern daß noch heute das römisch-katholische Christentum seinen räumlichen Mittelpunkt hat. Zur Sichtbarkeit der katholischen Kirche gehört, wie das irdische Oberhaupt, so die heilige Stadt. Der Stellvertreter Gottes auf Erden wohnt nach katholischer Überzeugung dort an der Tiber neben der Kirche Bramantes und Michelangelos; der Katholizismus ist in diesem sehr realen Sinne römischer Katholizismus. Gewiß birgt die ewige Stadt Rom auch viel Unheiliges, viel Allzumenschliches, auch in ihrem Kirchenwesen. Fromme Katholiken, die von auswärts, namentlich aus germanischen Ländern nach Rom kamen, haben an vielem im römischen Getriebe Anstoß genommen, wie einst Luther, und manche Protestanten haben sich nirgends protestantischer gefühlt als in Rom. Auch war oft der Spott über die Priester und der kirchenfeindliche Radikalismus in Rom stark vertreten. Andrerseits sind immer wieder viele Katholiken durch einen Besuch in der ewigen Stadt bestärkt worden in ihrer Begeisterung für ihre Kirche, in dem Willen, ihr treu zu dienen.

Das Reisehandbuch für deutsche Katholiken, das am eingehendsten die kirchlichen Sehenswürdigkeiten Roms schildert, ist de Waal, der Rompilger,[12] 1925 von Kirsch herausgegeben; Zimmermann, Die Kirchen Roms, 1935.

§ 38. Die jetzige Macht des Papstes

1. Vor dem Vatikanum. Der Krönungsspruch, mit dem ein Kardinal dem Papste die dreifache Krone, die Tiara, aufs Haupt setzt, heißt seit alter Zeit: „Empfange die mit drei Kronen geschmückte Tiara und wisse, daß du bist der Vater der Fürsten und Könige, der Leiter der Welt, auf Erden der Stellvertreter unseres Heilandes Jesu Christi ..." Erinnerungen an nie amtlich aufgegebene mittelalterliche Weltherrschaftsansprüche kommen hier zu Wort; aber auch wenn man von diesen absieht, war die Macht des Papstes über die Kirche schon vor 1870 groß. Ein äußeres Zeichen der Einzigartigkeit seiner Stellung war schon dies, daß er zwar als Papst gekrönt wird, aber sein Amt nicht durch eine Weihe bekommt, sondern schon durch die rechtmäßig vollzogene Wahl. Seine tatsächliche Macht bestand schon lange in Folgendem: er war erstens zum mindesten die Spitze der kirchlichen Verwaltung und der oberste Richter in der ganzen katholischen Kirche. Bisweilen, namentlich in der Zeit der Reformkonzilien, hat man vom Papst an das Konzil appelliert, das ökumenische Konzil als die höchste Instanz angesehen. Die Päpste haben solche Appellation durch das Laterankonzil 1512—16 verdammen lassen; auch wurde sie bedeutungslos, weil seit dem Tridentinum mehr als drei Jahrhunderte hindurch kein ökumenisches Konzil mehr stattfand.

Wichtiger als die richterliche Gewalt des Papstes war es, daß er immer unbestrittener das Haupt der kirchlichen Verwaltung wurde. Allerdings nicht in dem Sinne, daß er überall die Bischöfe einfach hätte ernennen können. Aber daß die Bischöfe ihm einen Gehorsamseid schwören, diese Sitte hat sich seit dem Mittelalter durchgesetzt, und wie niemand ohne päpstliche Zustimmung Bischof werden konnte und kann und jeder neue Bischof nach Rom reisen, sich dort vorstellen muß, wie jeder Erzbischof das Pallium erbitten muß, so kann der Papst jeden Bischof absetzen, abberufen. Ohne ernste Gründe wird das nicht geschehen, aber es können auch politische, brauchen nicht religiöse Gründe zu sein. Der Widerstand gegen den Papst erschien dem katholischen Volke schon lange als religiöses Unrecht; ein Bischof, der mit dem Papste in politischen Streit geriete, würde doch beim katholischen Volke unmöglich werden. Auch soweit die Bischöfe nicht vom Papste ernannt wurden, waren sie also doch schon vor 1870 in der Hand des Papstes und mit ihnen die ganze kirchliche Verwaltung. Die Einführung neuer Feste für die ganze Kirche, die Bestätigung neuer Orden und Kongregationen und die Aufhebung alter, Einberufung, Leitung und Schließung von Konzilien, ja auch solche nicht nur für das Diesseits bedeutsame Maßnahmen wie die Ausschreibung von Ablässen, ebenso die Heilig- und Seligsprechung galten schon vor 1870 als dem Papste zustehend. Und wie überirdische und irdische Vollmachten in seiner Hand vereinigt schienen, so bedurfte er für seine Verwaltung, für die kirchlichen Zentralbehörden und seine Hofhaltung auch des Allerirdischsten, des Geldes, und die päpstliche Finanzverwaltung hat große Bedeutung für die gesamte päpstliche Politik gehabt.

Zwar sind die Päpste nur vorübergehend, im 14. und 15. Jh., eine der stärksten Finanzmächte Europas gewesen. Aber zum Gesamtbilde der Macht, die der Papst schon vor 1870 hatte, gehört, daß für viele von Rom aus erteilte Dispense, Vollmachten usw. erhebliche Gebühren an die Kurie zu zahlen waren und daneben freiwillige Gaben der Katholiken unter dem Titel des Peterspfennigs dorthin flossen.

Ist zwischen Verwaltung und Gesetzgebung bisweilen die Grenze unbestimmt, ging also die verwaltende Macht der Päpste ohnehin bisweilen in gesetzgebende über, so hat man ihnen daneben teils tatsächlich, teils auch ausdrücklich schon früh das Recht zuerkannt, der Kirche Gesetze zu geben. Päpstliche Dekretalen galten z. T. schon in altkirchlicher Zeit ebenso als rechtsverbindlich wie die Beschlüsse der wichtigeren Konzilien. Wenn die Päpste das Meßbuch und das Brevier und andere regelmäßig in der Kirche gebrauchte Bücher in verändertem Text ausgehen ließen, war das offenbar nicht bloß ein Stück kirchlicher Verwaltung, sondern ein Akt kirchlicher Gesetzgebung. Nur auf einem Gebiet, dem wichtigsten, innersten haben die Päpste es lange Zeit hindurch nicht allgemein gewagt, Gesetze zu geben, auf dem der Lehre. Zwar wo sie darauf rechnen konnten, daß ihrer Entscheidung höchstens eine geringe Minderheit widerstreben würde, da haben sie schon lange nicht nur aus den bereits geltenden Dogmen Lehrentscheidungen gefolgert, sondern gelegentlich auch solche Entscheidungen getroffen, die an einem Punkt, wo bisher verschiedene Denkweise auch unter Katholiken möglich war, eine Auffassung als die allein in der Kirche berechtigte hinstellten; so in den jansenistischen Streitigkeiten. Aber soweit jede Entscheidung eine mächtige Partei in der Kirche gegen sich gehabt hätte, wie in den vorausgehenden Streitigkeiten um Willensfreiheit und Gnade, dem langen Streit zwischen Dominikanern einerseits, Franziskanern und Jesuiten andererseits, vermieden es die Päpste lange Zeit, eine dogmatische Entscheidung zu geben. Erst 1854, als Pius IX. die unbefleckte Empfängnis der Maria als Dogma proklamierte, ist es weitesten Kreisen ganz deutlich geworden, daß der Papst von sich aus, ohne Zustimmung eines Konzils, auch ein neues Dogma mit Gesetzeskraft verkünden zu können beansprucht. Durch das vatikanische Konzil 1870 ist diese Macht der Päpste weiter gesteigert worden.

2. Der Papst als Bischof der ganzen katholischen Christenheit. Daß die Bischöfe eingesetzt sind, die Kirche zu regieren, sagt das Tridentinum und das wird auch in der heutigen katholischen Kirche noch gelehrt, aber es wird seit dem Vatikanum die Macht des Papstes der ihren anders als vorher übergeordnet. Bis 1870 meinte man auch in katholischen Kreisen bisweilen, daß der Papst in den einzelnen, von anderen Bischöfen geleiteten Diözesen nur mittelbare Gewalt habe. Jetzt aber hat das Vatikanische Konzil erklärt, daß der Papst die plena potestas gubernandi universalem ecclesiam, die volle Befugnis, die ganze Kirche zu leiten, habe und hanc iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse, daß diese wahrhaft bischöfliche Regierungsgewalt unmittelbar ist. Also der Papst ist unmittelbar Bischof jeder Diözese, der Katholiken in allen Diözesen. Der Diözesanbischof behält dabei der Theorie nach seine Macht, aber wenn nun jeder Katholik zwei Bischöfe hat, den seiner Diözese und den Papst in Rom, und wenn so zwei Mächte nebeneinander stehen, so ist natürlich

die des Papstes die stärkere; die Bischöfe sind sozusagen nur noch seine Vikare und es wird z. B. auch die Autorität der päpstlichen Nuntien gegenüber dem einheimischen Episkopat durch dieses Dogma von 1870 verstärkt. Die Macht des Papstes über die ganze Kirche ist in dieser Lehre von seinem Universalepiskopat charakteristisch ausgesprochen. Während in Augustins Werk „Vom Gottesstaat" der Papst überhaupt nicht vorkommt, kann seit dem Vatikanum der Papst sagen: die Kirche bin ich. Auch alle Ordensleute sind (durch can. 492 des c.i.c.) dem Papste tamquam supremo superiori, als dem obersten Oberen, unterstellt.

3. **Zur Geschichte der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit.** Unfehlbarkeit grenzt für das Empfinden des Protestanten so nahe an Allwissenheit, daß uns die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit überaus befremdlich ist; wir müssen zunächst versuchen, sie recht zu verstehen. Auf katholischem Boden wurde längst an Unfehlbarkeit der Kirche geglaubt und je fester dieser Glaube war, je entschiedener aber zugleich der Papst als Haupt der Kirche galt, um so näher lag es, ihm in seinem Amte Unfehlbarkeit zuzutrauen. Daß nicht alle einzelnen Priester und Bischöfe immer übereinstimmend lehren, hat man bald bemerkt; so schrieb man die Unfehlbarkeit, die man der Kirche beilegte, den ehrwürdigen Versammlungen zu, auf denen die Einheit der Kirche feierlich in Erscheinung trat, den allgemeinen Konzilien. Je seltener aber solche zusammentraten, je mehr es das Gewöhnliche wurde, daß die Kirche von Rom her geleitet ward, um so stärker mußte sich jenes Vertrauen, das man der unfehlbaren Kirche darbrachte, in Glauben an Unfehlbarkeit der Päpste wandeln. In der alten Kirche haben allerdings nicht nur Tertullian und Cyprian Verfügungen des römischen Bischofs, die ihnen schädlich (d. h. doch auch irrig) schienen, entschieden bekämpft, sondern es erkennen erst recht die griechischen Väter (wie bis heute alle morgenländischen Theologen) den Papst nicht als unfehlbar an. Auch Augustin hat sich über diesen Punkt nicht einheitlich ausgesprochen. Aber die Überzeugung, daß die römischen Bischöfe immer die rechte Lehre festgehalten hätten, setzte sich leicht um in den Glauben, daß sie nie davon abirren könnten; Ausnahmen wie daß Vigilius unter Justinian die Beschlüsse des 5. ökumenischen Konzils, die er erst in Übereinstimmung mit anderen Abendländern verworfen hatte, dann doch annahm, vergaß man gern. Immerhin wird jeder Nichtkatholik sagen: wie seltsam ist die Vorstellung, daß Gott, wenn er e i n e r Stelle in der Kirche Unfehlbarkeit gab, dann doch der Kirche nicht zugleich die Erkenntnis gegeben hätte, welch hohes Gut sie besaß! Diese Erkenntnis aber war nicht da; die ganze Geschichte des ersten Jahrtausends der Kirche wäre anders verlaufen, wenn man gewußt hätte: der Bischof von Rom ist unfehlbar. Wie viel mühselige, kirchenverwüstende Lehrstreitigkeiten hätte man dann sparen können! Und wenn wenigstens die Päpste selbst das Bewußtsein gehabt und immer den Anspruch erhoben hätten, unfehlbare Lehrer der Kirche zu sein! Aber einige ihrer Äußerungen beweisen das Gegenteil, z. B. die Widerrufserklärung des Vigilius. Vor allem ist durch das 6. ökumenische Konzil 681 Honorius I., der als Papst (635—38) die Lehre begünstigt hatte, der Gottmensch habe nur e i n e n Willen, nachträglich verdammt worden. Und Leo II., der damalige Papst, sagt (in seinem an den Kaiser gerichteten

Schreiben, mit dem er die Beschlüsse des Konzils annahm) ausdrücklich: anathematizamus et Honorium, wir verdammen auch Honorius.

Gregor VII. hat dem Wortlaut nach zwar nur Unfehlbarkeit der römischen Kirche behauptet, was aber auf solche des römischen Bischofs hinauskommt. Doch noch Gratians Satz papa a nemine est iudicandus nisi deprehendatur a fide devius (der Papst kann von niemand gerichtet werden, außer wenn er bei Abweichung vom Glauben betroffen wird) ist sehr bezeichnend; so schreibt man nicht, wenn man überzeugt ist, das könne nicht eintreten. Wenn dann Thomas von Aquino lehrt, nur der Papst könne den Text des Glaubensbekenntnisses ändern, so ist dabei allerdings Unfehlbarkeit der Päpste vorausgesetzt. Aber Johann XXII. (14. Jh.) ist wegen einer eigentümlichen Lehre, die er vertrat (daß die Seligen zur seligen Schau Gottes erst nach dem letzten Gericht gelangten) der Ketzerei beschuldigt worden, was nicht möglich gewesen wäre, wenn in der Kirche der Papst gemeinhin für unfehlbar gehalten worden wäre. Der spätere Papst Hadrian VI. hat in einem dogmatischen Lehrbuche erklärt: sicher kann der Papst in Dingen irren, die den Glauben berühren. Daß die Episkopalisten dem Papst die Befugnis abstritten, in dogmatischen Fragen ohne Zustimmung des Konzils Gesetze zu geben, wäre sinnlos gewesen, wenn sie ihm Unfehlbarkeit zugetraut hätten. Und da der Episkopalismus lange in der Kirche eine Macht geblieben war, konnte die Meinung, von den Katholiken werde der Papst für unfehlbar gehalten, bisweilen von katholischen Apologeten entrüstet abgelehnt werden. So schrieben 1818 Friedrich von Stolberg und Rothensee in einem noch 1838 von den beiden späteren Bischöfen Räß und Weis herausgegebenen Buch „Der Primat des Papstes", es sei eine protestantische Verleumdung, daß die Katholiken den Papst für unfehlbar hielten.

In strenger katholischen Kreisen setzte sich freilich der Glaube an päpstliche Unfehlbarkeit mehr und mehr durch. So vertraten ihn der savoyische Graf de Maistre, der in der Zeit der Restauration begeistert für Wiederherstellung der mittelalterlichen Ordnung eintrat (du pape 1819) und die neuscholastischen Theologen nicht nur der romanischen Länder, sondern auch Deutschlands. Mit der Proklamierung des Dogmas von 1854 hat Pius IX. die Unfehlbarkeit bereits praktisch beansprucht. Als das vatikanische Konzil 1870 zusammentrat, war unter den Vorlagen, die ihm gemacht wurden, zunächst keine über die Unfehlbarkeit des Papstes, aber es wurde bald deutlich, daß die Verkündigung dieser Lehre der eigentliche Hauptzweck war, zu dem der Papst das Konzil einberufen hatte. Namentlich von deutschen Bischöfen und sonstigen Theologen ward alsbald das Material gegen solches Dogma gesammelt. Hefele, Bischof von Rottenburg, vorher Professor in Tübingen, schrieb seine causa Honorii papae (die Sache des Papstes Honorius). Der Druck der Mehrheit und des Papstes waren aber so stark, daß die zur Minderheit gehörenden Bischöfe meist abreisten. Bei der Schlußabstimmung am 18. Juli standen nur noch 2 gegen 533. Am nächsten Tage brach der deutsch-französische Krieg aus; das Konzil ging auseinander, ohne förmlich geschlossen zu sein. Nachdem es dem Papst alle Vollmacht in die Hände gelegt hat, sind Konzilien nicht mehr notwendig. Die widerstrebenden Bischöfe haben sich einer nach dem andern unterworfen; als letzter in Deutschland hat Hefele, als letzter überhaupt

Stroßmayr (von Djakovo in Slawonien) in seiner Diözese die Beschlüsse verkündet.

4. **Der Sinn der Lehre.** Gegenüber groben Mißverständnissen in nichtkatholischen Kreisen sei zunächst gesagt, daß dem Papste nicht Unfehlbarkeit des Wandels, Sündlosigkeit zugeschrieben wird; er hat seinen Beichtvater wie jeder fromme Katholik. Auch nicht Unfehlbarkeit in seinen Meinungen über Dinge des täglichen Lebens oder des profanen Wissens, aber auch nicht in allen seinen Äußerungen über religiöse oder theologische Fragen. In einem Privatbrief z. B., den er über solche an einen Freund schreibt, kann er irren. Die Hauptstelle der von Pius IX. gemäß Beschluß des vatikanischen Konzils verkündeten Konstitution pastor aeternus (der ewige Hirte) heißt vielmehr romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur id est cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit . . . ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque eiusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse. (Der römische Papst hat, wenn er von seinem Lehrstuhl her spricht, d. h. wenn er als Hirt und Lehrer aller Christen mit seiner höchsten apostolischen Autorität eine Lehre über Glaube oder Sitten verkündet, die von der ganzen Kirche anzunehmen ist, die Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei Verkündung von Lehren über Glaube oder Sitten ausgestattet haben wollte; deshalb sind solche Erklärungen des römischen Papstes von sich aus, nicht erst durch Zustimmung der Kirche unabänderlich.) Zwei Bedingungen bestehen also dafür, daß Katholiken eine päpstliche Entscheidung für unfehlbar zu halten haben. Erstens muß sie sich auf Glauben oder Sittlichkeit beziehen, dogmatischen oder ethischen Inhalts und für die ganze Kirche verpflichtend sein.

Ethischen Inhalts — das schließt vieles in sich. Hängt nicht mit den sittlichen Grundsätzen auch das politische Verhalten zusammen, so daß auch politische Weisungen, die vom Papste den Gläubigen gegeben werden, schließlich irgendwie an seiner Unfehlbarkeit teilhaben zu müssen scheinen? Besonders wenn der Papst sie — das ist die zweite Bedingung — von seinem Lehrstuhl aus verkündet. Gemeint ist damit sicher eine feierliche Form der Verkündigung. Aber überraschenderweise sind die Merkmale, an denen man erkennen kann, ob der Papst ex cathedra spricht oder nicht, weder vom vatikanischen Konzil, noch sonst irgendwo amtlich angegeben. So kann bei vielen päpstlichen Kundgebungen zweifelhaft sein, ob sie als unfehlbar zu gelten haben, und solche päpstliche Äußerungen, die dem Katholiken irgendwie unbequem werden, stellt er gern als keine Kathedralentscheidungen hin. So konnte schon gesagt werden: vor dem Vatikanum stritten sich die katholischen Theologen darum, ob der Papst unfehlbar sei; seitdem streiten sie sich darum, wann er unfehlbar sei. Aber Kundgebungen wie die Pius X. gegen den Modernismus sind in so feierlicher Form erlassen, daß man sagen muß: wenn der Papst überhaupt je ex cathedra gesprochen hat, dann hier. Immerhin ist äußerstenfalls jene ausweichende Deutung stets möglich, so lange ein Papst nicht etwa seinen

Worten ausdrücklich hinzufügt, jetzt rede er ex cathedra. Das ist bisher nicht geschehen, und hinter der eben umschriebenen merkwürdigen Unklarheit steht große Klugheit. Man weiß auch in Rom, daß die Zeiten sich ändern und daß es nicht heilsam wäre, das heutige Papsttum auf jede feierliche Kundgebung früherer Päpste festzulegen. Man will nicht genauer definieren, wann der Papst unfehlbar rede; man braucht es auch nicht zu tun. Erhöbe sich bei Katholiken Widerspruch gegen päpstliche Verfügungen, so würde es auch genügen, an die Pflicht des Gehorsams gegen den hl. Vater zu erinnern, die, noch abgesehen von Unfehlbarkeitsdogma, den Katholiken eingeprägt ist. Will man die Bedeutung, die der Papst als unfehlbares Haupt der heiligen Kirche für die Katholiken hat, einmal schärfer ausdrücken, als es den dogmatischen Formeln der Kirche entspricht (und das ist berechtigt, weil die Ehrfurcht vor dem Papste wie alles religiöse Empfinden oft viel weiter geht, als die Formeln der Theologen), so darf man sagen: für die Katholiken ist Gott dreimal inkarniert: einmal war er es in Christus, täglich ist er es im Meßopfer, ständig (in der Kirche und) in ihrem Haupte, dem Papst.

5. Die Wirkung der Lehre. So beruhigt die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit den Katholiken; sie verspricht ihm eine untrügliche Quelle der Wahrheit, ohne doch den Papst zu sehr zu binden. Die päpstliche Autorität gewinnt oder behält gerade dadurch etwas von Überirdischem, daß sie zwar mit göttlichen Ansprüchen umkleidet, aber ihr Bereich nicht rechtlich klar abgegrenzt wird. Daß die Unfehlbarkeit der Kirche jetzt in der des Papstes zentralisiert, verkörpert ist, das ist ein Vorteil für den Katholizismus; diese Zentralisierung ist Mobilisierung, Verlebendigung. Jederzeit kann jetzt eine unfehlbare Entscheidung erfolgen; die Kirche der Tradition hat im Vatikanum eine entschiedene Wendung nach der Gegenwart (und damit auch nach der Zukunft) hin gemacht.

Man mache sich den Vorteil klar etwa an dem Unterschied vom alten Protestantismus, der ja auch eine unfehlbare Autorität zu besitzen glaubte, in der wörtlich von Gott eingegebenen Bibel. Aber wenn sich nun um deren Auslegung Streit erhob? ein Bedenken, das Katholiken oft betont haben. Wenn man dann den Theologen oder sonstigen kirchlichen Stellen zutraute, daß sie recht entscheiden würden, so bestand doch immer die Schwierigkeit, daß mehrere solche Stellen einander widersprechen konnten. In der Tat erscheinen hier zwei Denkweisen als folgerichtig, einerseits die des römischen Katholizismus, der, weil er eine unfehlbare Autorität haben will, sich nicht mit der religiösen Urkunde der Vergangenheit begnügt, sondern zur Auslegung dieser heiligen Schrift und zur Entscheidung neu auftauchender religiöser und sittlicher Fragen das gegenwärtige kirchliche Lehramt für befugt hält, aber, damit dessen Entscheidung irrtumslos, also einheitlich erfolge, schließlich sein ganzes Zutrauen auf eine einzige Stelle hin richtet, Einen zum unfehlbaren Glaubens- und Sittenlehrer der Kirche, der Welt macht, den Papst, der sozusagen als das Gewissen der Welt gilt. Ist nur in der Kirche Heil oder hängt doch das Heil an der Erkenntnis der religiösen Wahrheit, dann gibt es Sicherheit des Heils nur, wenn irgendwo ein unfehlbarer Lehrer der Wahrheit ist. Will der Katholizismus nicht, wie Luther es tat, dem Einzelnen Heilsgewiß-

heit geben, so wird um so wichtiger die Sicherheit, daß die Kirche das Heil bietet, also, wenn das Heil geistig gefaßt wird, daß wenigstens Einer in der Kirche sicher die Wahrheit habe. Hier Heilsgewißheit des Einzelnen, dort päpstliche Unfehlbarkeit. Hat man aber solches Zutrauen zur Leitung der Kirche nicht, dann gibt es überhaupt keine Sicherheit, daß in der Auslegung heiliger Schriften aus vergangenen Tagen völlige Übereinstimmung erzielt werde. Dann mag man zwar darauf vertrauen, daß praktisch sich hinreichende Gemeinsamkeit der religiösen und sittlichen Überzeugungen ergeben werde; der protestantische Subjektivismus hat seine Grenzen. Aber grundsätzlich überläßt man es dann den Einzelnen, nach bestem Wissen und Gewissen alte heilige Schriften auszulegen und neue religiös-sittliche Fragen zu beantworten. Die Folge solcher Selbständigkeit wird weitgehende Mannigfaltigkeit des religiösen Denkens sein. Zwischen diesem neuprotestantischen religiösen Individualismus einerseits, dem römischen Katholizismus andererseits steht die altprotestantische Orthodoxie mit ihrem Glauben an die unfehlbare Bibel.

Mag nun aber das römische System konsequent sein, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, eben seine Spitze, bedeutet doch eine schwere Belastung des Systems. Dann nämlich, wenn die Päpste zu viel entscheiden wollen. Auch wenn die jetzigen Päpste sich zurückhalten, wie viele feierliche, also doch wohl für unfehlbar zu haltende Kundgebungen über Glaubensfragen haben die Päpste der Vergangenheit erlassen! Gregor IX. verdammte 1223 den Aristotelismus der Pariser Theologen, und doch ward bald darauf solche Lehrweise von den Päpsten anerkannt; auch Thomas hat sie! Und auch wenn die Päpste selbst sich zurückhalten, wie viel Entscheidungen verkündeten und verkünden die ihnen unmittelbar unterstellten, unter ihren Augen wirkenden römischen Kurialbehörden! Nun kann man natürlich einwenden, und es wird das von katholischer Seite her betont: „für diese Entscheidungen der römischen Kurialbehörden wird keine Unfehlbarkeit beansprucht". Immerhin liegt es nahe, zu erwidern: wenn die Päpste die Gabe der Unfehlbarkeit haben, warum machen sie von ihr so sparsamen Gebrauch? Warum läßt der Papst seine Helfer so oft in Irrtum fallen? Und wenn einerseits das Ansehen der Päpste tatsächlich dem ihrer Beamten zugute kommt, müssen nicht wiederum die irrigen Aussprüche päpstlicher Behörden doch schließlich irgendwie ungünstig auf die Autorität des Papstes zurückwirken? Muß nicht, wenn der Mantel fällt, der Herzog nach? Galilei wurde von der Inquisition zum Widerruf gezwungen; heute erkennt man auch in Rom die kopernikanische Lehre an. Und hat nicht in neuerer Zeit die päpstliche Bibelkommission oft Entscheidungen über Historisches getroffen, die unhaltbar sind und nur dadurch zustande kommen konnten, daß in solchen Behörden südländische Theologen mitwirken, die zwar gründliche scholastisch-philosophische Kenntnisse, aber keine hinlängliche Ausbildung in Fragen der historischen Kritik besitzen? Wie das sanctum officium (s. § 39 4) 1897 das comma Johanneum (I Joh 5 7) für authentisch erklärt hat, eine Entscheidung, über die jeder ernste auf diesem Gebiet arbeitende katholische Gelehrte sich hinwegsetzte oder sich durch Umdeutungen hinweghalf, (1927 wurde das comma Johanneum der wissenschaftlichen Kritik freigegeben), so hat die päpstliche Bibelkommission eine Reihe

falscher Entscheidungen getroffen (s. § 67 6). Immer wieder halten ernste Gelehrte solche Vergewaltigung der geschichtlichen Forschung nicht aus. Die Pietät der Völker und das Selbstvertrauen stolzer Priester haben in der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit einen Anspruch formuliert, den wir Protestanten wohl geschichtlich und psychologisch verstehen können, gegen den wir aber um seiner Konsequenzen willen kämpfen müssen, wenn wir wollen, daß Selbständigkeit des Denkens und Wahrhaftigkeit in der Welt zunehmen.

6. Das Papsttum und der jeweilige Papst. Weil die Überlieferungen der römischen Kirche stark sind, kann die Kurie in innerkirchlichen Dingen wie in ihren Beziehungen zu den Mächten dieser Welt Politik auf lange Sicht treiben. Rom kann warten. Deshalb bedeutet die Person des jeweiligen Papstes, Kardinal-Staatssekretärs, jeweiligen Jesuitengenerals oder eines anderen hohen kirchlichen Würdenträgers nicht so viel, wie oft ein ferner Stehender meint. D. h. natürlich kann ein tüchtiger, ein bedeutender Papst die Macht, die ihm sein Amt gewährt, noch ganz anders zum Vorteil seiner Kirche benutzen, als ein unbedeutender. Aber das Individuelle, seine persönlichen Neigungen und Interessen vermögen kaum an den Grundzügen der kurialen Politik etwas zu ändern; die sind im Wesentlichen festgelegt. Oder wenigstens: je weiter ein Papst sich von diesen Grundlinien entfernen würde, um so stärker würden die Widerstände werden, die ihm der ganze Mechanismus der kirchlichen Verwaltung, die ihm alle römischen Traditionen bereiten würden; so braucht daneben kaum erwähnt zu werden, daß eine gewisse Sicherung gegen unbesonnenes, stürmisches Handeln von Päpsten auch in dem höheren Alter liegt, in dem Kardinäle zu Päpsten gewählt zu werden pflegen. Junge Päpste hat es nur im Mittelalter gegeben, auch da nur vereinzelt. Wenn man gern bei der Besetzung des päpstlichen Stuhles in dem Sinn abwechselte, daß man das eine Mal einen mehr religiösen und das nächste Mal einen mehr politischen Papst wählte, so beweist dies nur, daß man, weil religiöse Kraft und politische Begabung nicht leicht in demselben Manne vereinigt sind, und doch für die Leitung der katholischen Kirche Gaben von beiderlei Art erforderlich sind, den notwendigerweise bleibenden Grundcharakter dieses leitenden Amtes wahrt, indem man versucht, was dem einen Papst fehlte, nun in seinem Nachfolger um so stärker zur Geltung zu bringen.

§ 39. Die Kurie

1. Name und Organisation. Curia heißt im Spätlateinischen sowohl Versammlung wie Versammlungsraum (z. B. Rathaus). Die römische Kurie ist die Beamtenschaft des Papstes zur Verwaltung der Kirche. Wie viel von den kirchlichen Verwaltungsgeschäften nach Rom gezogen wird, das ist im Laufe der Jahrhunderte verschieden gewesen; auch heute gehen Zentralisation und Dezentralisation nebeneinander her. Je größer die Kirche wird, um so weniger kann alles in Rom erledigt werden; je besser aber die Verkehrsmöglichkeiten werden, um so mehr wird man doch von Rom her alles zu beaufsichtigen suchen. Der innere Bau der Kurie, ihre Teilung in verschiedene Behörden und die Abgrenzung von deren Befugnissen, ist im Laufe der Zeiten gleichfalls

oft verändert worden; in neuester Zeit nahm besonders Pius X. hier Reformen vor.

Die Kurialbehörden sind heute, um nur das Wesentlichste zu erwähnen, meist Kardinalskongregationen und -kommissionen (s. 4.). Von denen, die nicht diesen Charakter haben, sind besonders wichtig: a) Das Staatssekretariat, das päpstliche Ministerium des Äußern, durch das der Papst mit den Staatsregierungen verkehrt (s. 5). b) Die rota romana, der höchste kirchliche Gerichtshof, besonders für die Ungültigerklärung von Ehen zuständig (s. § 52); die Richter heißen uditore. Die poenitentiaria apostolica gewährt Absolutionen und Dispensationen in Fällen, die dem Papste vorbehalten sind; die cancellaria apostolica, apostolische Kanzlei, expediert die Bullen über Verleihung von Bistümern usw. Hinzu kommen die Verwaltung der päpstlichen Museen, der vatikanischen Bibliothek u. dgl.

2. **Das Kardinalskollegium** hat zwar Mitglieder auch außerhalb Roms, gehört insofern nicht schlechthin zur Kurie; aber zusammen kommt es in Rom. Cardo (Türangel, Mittelpunkt) ist Bezeichnung der bischöflichen Hauptkirche gewesen, cardinalis also ursprünglich ein Geistlicher an solcher, auch außerhalb Roms. In Rom wurde es Titel für höher gestellte Priester, die an der Wahl des Papstes mitwirkten. Daß die höheren Geistlichen der Bischofsstadt und die Bischöfe der Nachbarstädte an der Wahl eines Bischofs oder Erzbischofs beteiligt sind, ist in der Kirche von Alters her Brauch gewesen. So gehören dem Kardinalskollegium als vornehmste Mitglieder die Bischöfe der suburbikarischen, d. h. um Rom liegenden Städte an (Ostia usw.), oder vielmehr einige Mitglieder des Kardinalskollegiums werden zu Bischöfen dieser Städte ernannt, wohnen aber in Rom. Andere Kardinäle erhalten den Titel eines Priesters (oder Diakonen) einer stadtrömischen Kirche (sind aber meist nicht einfache Priester, sondern hochgestellte Prälaten), und zwar gilt dies auch von den auswärtigen; seit dem Mittelalter werden auch solche Erzbischöfe und Bischöfe, die außerhalb von Rom leben, zu Kardinälen ernannt. Die Zahl der Kardinäle ist seit Sixtus V. auf 70 festgesetzt. Doch sind meist einige Stellen unbesetzt, da die Kardinäle in höherem Alter stehen, der Wechsel also stark zu sein pflegt. Die Ernennung neuer Kardinäle erfolgt durch den Papst mit bestimmten Feierlichkeiten im Konsistorium, der Versammlung der in Rom anwesenden Kardinäle. Bisweilen wird eine Ernennung erst nach längerer Zeit bekannt gemacht, bis dahin vom Papste in petto reserviert. Angeredet wird der Kardinal Eure Eminenz (wie der Papst: Eure Heiligkeit). Die Farbe der Tracht der Kardinäle (z. B. ihres Huts) ist purpurrot.

Wie die Päpste seit Jahrhunderten immer Italiener waren (der letzte Nichtitaliener war der Niederländer Hadrian VI. 1521—23), so pflegen Italiener die Mehrheit der Kardinäle oder doch die Hälfte des Kollegiums auszumachen. Auch die übrigen romanischen Nationen sind verhältnismäßig stärker vertreten als die germanischen. Reichsdeutsche Kardinäle gibt es zur Zeit (1936) nur drei (die Erzbischöfe Faulhaber von München, Schulte von Köln und Bertram von Breslau); besonders ist auch nur selten einer der Kurienkardinäle, d. h. der dauernd in Rom lebenden, die natürlich leichter Einfluß üben können als die auswärtigen, ein Reichsdeutscher. Diese geringe Ver-

tretung Deutschlands im hl. Kollegium hat wichtige Folgen für die päpstliche Politik (s. § 64 2).

Das Kardinalskollegium gilt als eine Art höchster Senat der Kirche. Wie viel Einfluß es wirklich hat, hängt dabei von den Persönlichkeiten des Papstes und der Kardinäle ab, daneben (da die einzige Befugnis des ganzen Kollegiums die ist, den Papst zu wählen) auch davon, wie oft solche Wahl stattfindet; sie ist normalerweise der einzige Anlaß, aus dem alle Kardinäle nach Rom kommen. Und daß die katholische Kirche, obwohl jetzt, wenn man so sagen soll, absolute Monarchie, doch Wahlmonarchie ist, das ist eine wichtige Einschränkung. Die eigentliche kirchliche Verwaltung vollzieht sich in den einzelnen Kurialbehörden.

Wichtige Mitglieder des Kollegiums sind außer dem Kardinalstaatssekretär der Kardinaldekan, der älteste der Kardinalbischöfe, der die Papstwahl leitet, der Kardinalvikar, der den Papst in den Geschäften des Bischofs von Rom vertritt, und der Kardinal camerlengo (Kämmerling), früher oberster Finanzbeamter; er übernimmt während der Erledigung des päpstlichen Stuhls die Leitung der Kurie und der Gesamtkirche.

3. **Die Papstwahl.** Viele Päpste sind von römischen Kaisern und deutschen Königen ernannt worden. 1059 ward in Rom, zunächst noch unter Vorbehalt der Rechte des deutschen Königs Heinrich IV., festgesetzt, die Papstwahl solle durchs Kardinalskollegium erfolgen. Seit Jahrhunderten sind auch immer nur Kardinäle zu Päpsten gewählt worden. Vorschrift ist das nicht. Gegen Wahlbeeinflussung suchte man immer wieder Sicherungen. Daß die Wahl in einem Konklave, einem geschlossenen Raum, erfolgen solle, schrieb das Konzil von Lyon 1274 vor. Heute heißt die Wahlversammlung selbst Konklave. Sie findet meist im Vatikan statt. Die Kardinäle sind von Hilfspersonal begleitet. Verkehr zwischen Konklave und Außenwelt ist möglichst unterbunden. Die Wahl ist geheim, erfolgt durch Stimmzettel. Täglich finden zwei Abstimmungen statt. Bis die erforderliche Zweidrittelmehrheit erreicht ist, kann längere Zeit vergehen. Das Ergebnis der einzelnen Wahlgänge soll draußen nicht bekannt werden; doch pflegt einiges durchzusickern. Die Stimmzettel werden nach jedem Wahlgang verbrannt; da bei vergeblicher Wahl etwas nasses Stroh mitverbrannt zu werden pflegt, können die draußen Wartenden aus der Art des Rauches sehen, ob schon ein Papst gewählt ist oder noch nicht. Die erfolgte Wahl wird der harrenden Volksmenge mit den Worten verkündet: habemus papam, wobei mit dem bisherigen Namen des Gewählten zugleich der angegeben wird, den er als Papst führen will. Für die Annahme der Wahl und den Amtsantritt des neuen Papstes sind die Formen genau vorgeschrieben. Lange galt es als Recht einiger katholischer Herrscher, die Exklusive auszuüben, d. h. durch einen Kardinal die Wahl eines bestimmten Kandidaten als ihnen unerwünscht bezeichnen zu lassen. Pius X. hat jede solche Wahlbeeinflussung mit den schärfsten Strafen bedroht. Daß aber die Kardinäle Rücksicht auf weltliche Mächte nehmen, deren Verhältnis zur Kirche ihnen wichtig ist, wird immer wieder vorkommen.

4. **Kardinalskongregationen und -kommissionen.** Das Wort Kongregation hat im katholischen Sprachgebrauch vier Bedeutungen: 1. Vereinigung mehrerer

Klöster (innerhalb desselben Ordens) von gemeinsamer Sonderart; so spricht man von den Kongregationen von Cluni, von Beuron. 2. Ordensähnliche religiöse Genossenschaft; so sind die Verbände der barmherzigen Schwestern K.n; über den Unterschied dieser K.n von den Orden s. § 59. 3. Religiöser Verein, dessen Mitglieder (anders als die der K.n unter Nr. 2) in ihrem Berufe bleiben; sie machen bestimmte religiöse Übungen; hierher gehören die marianischen K.n. Die Mitglieder der K.n unter 2. und 3. heißen Kongreganisten. 4. Ausschüsse von Kardinälen bei der Kurie. Den Kardinälen sind Hilfsarbeiter zur Seite gestellt. Die wichtigsten K.n dieser vierten Art sind a) die Inquisitions-K., congregatio sancti officii, früher Oberbehörde der Inquisition, wacht über Reinheit des Glaubens und der Sitten, entscheidet darüber, was ketzerisch sei. Ihr sind seit 1917 auch die Befugnisse übertragen, die früher die Indexkongregation hatte (s. § 66); b) die Konzils-K., ursprünglich zur Durchführung der Beschlüsse des Trienter Konzils bestimmt, beaufsichtigt die Priester, die Sonntagsheiligung, das Fasten u. dgl.; c) die Konsistorial-K. bereitet die Sitzungen des Konsistoriums (s. 2.) vor, ersetzt sie aber heute vielmehr, da sie nur noch formalen Charakter tragen; sie berät über Ernennung der Bischöfe und beaufsichtigt die bischöfliche Amtsführung in den provinciae apostolicae sedis; d) die Riten-K. überwacht den Kult (abgesehen von Sakramenten, für die eine besondere K. besteht), leitet das Ablaßwesen und die Reliquienverehrung, führt die Verhandlungen bei Heilig- und Seligsprechungen; e) die Sakramenten-K.; f) die K. für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, tatsächlich eine Abteilung des Staatssekretariats, für wichtige Verhandlungen mit Staatsregierungen zuständig, g) die K. der Ordensleute beaufsichtigt das Ordenswesen und die Kongregationen (im zweiten oben genannten Sinne des Wortes); h) die Studien-K. überwacht die Priesterseminare, katholischen Universitäten u. dgl. Endlich ist von großer Bedeutung i) die congregatio de propaganda fide, oft einfach die Propaganda genannt, Oberbehörde für alle Missionsgebiete, 1622 begründet. Neben den Kongregationen bestehen Kommissionen z. B. die päpstliche Bibelkommission.

5. Die päpstliche Diplomatie und die diplomatischen Vertreter beim Papst. Der Papst läßt sich bei den Regierungen der Länder, die ihm wichtig sind, nicht einfach durch den obersten katholischen Geistlichen des Landes vertreten, sondern in der Regel durch einen besonderen Geschäftsträger, der Priester, aber im Hauptamt Diplomat ist. Diese Nuntien — das ist der gewöhnliche Titel — sind zugleich kirchliche Kommissare des Papstes für das Land, in dem sie tätig sind; der Verkehr zwischen der Kurie und den Katholiken des Landes geht z. T. durch sie. Durch Nuntien vertreten war der Papst schon lange bei den Regierungen von Spanien, Österreich-Ungarn, Belgien, Bayern und anderen wesentlich katholischen Staaten Europas und Südamerikas. Zwischen der Kurie und einigen anderen gleichfalls katholischen Ländern sind die diplomatischen Beziehungen zeitweilig erloschen, weil die Politik dieser Staaten in Gegensatz zur katholischen Kirche stand, wie von 1904 bis zum Kriege die Frankreichs. Der Weltkrieg und der Friede haben auch hier Wandlungen gebracht; in die Reihe der katholischen Staaten, bei denen der Papst einen Nuntius hat, trat Polen ein. Zerfiel Österreich-Ungarn in mehrere Staaten,

so besteht bei den Regierungen von Deutsch-Österreich, Ungarn und der Tschechoslowakei eine Nuntiatur. Während des Krieges und nachher hat sich die Zahl der diplomatischen Verbindungen zwischen Papst und Staatsregierungen vermehrt, über die Nuntiatur beim Deutschen Reiche s. S. 145; mit Frankreich wurden die diplomatischen Beziehungen 1921 auch offiziell wieder hergestellt; auch in der Schweiz ist seit dem Kriege ein päpstlicher Vertreter, der dann den Rang eines Nuntius erhielt. Herkömmlich gilt, wo ein Nuntius ist, dieser als Doyen des diplomatischen Korps, d. h. er hat einen Ehrenvorrang vor den Gesandten der übrigen Mächte.

Die Regierungen, bei denen ein Nuntius ist, pflegen ihrerseits einen Vertreter beim Papste zu haben. Bisweilen hatten einen solchen auch Staaten, bei denen kein Nuntius war. Preußen hatte seit 1798 einen Geschäftsträger beim Papste. Wilhelm v. Humboldt, Niebuhr, Bunsen haben diesen Posten innegehabt. 1868 wurde die preußische Gesandtschaft vom Norddeutschen Bund übernommen, 1872 vom Deutschen Reiche. Während des Kulturkampfes aufgegeben, ward sie dann (formell als preußische Gesandtschaft) wieder hergestellt. 1915 verließ der Gesandte Rom (s. § 37 6); nach dem Kriege und der Revolution ward diese Gesandtschaft in eine Botschaft des Deutschen Reichs umgewandelt (so daß es in Rom jetzt zwei deutsche Botschaften gibt, eine beim König von Italien und eine beim Papst).

Wynen, Die päpstliche Diplomatie, 1922; Mirbt, Die preußische Gesandtschaft am Hofe des Papstes, 1899; Stutz, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Ferrata, 1926, handelt lehrreich von F.'s Tätigkeit namentlich als Nuntius in Frankreich, wenig von der päpstlichen Diplomatie überhaupt.

6. Die päpstlichen Kundgebungen. Bullen sind besonders feierliche päpstliche Kundgebungen, auf Pergament geschrieben; der Name kommt daher, daß früher in einer angehängten Kapsel das päpstliche Siegel enthalten war. Ein Breve ist minder feierlich, wird meist nicht vom Papst selbst, sondern von einem Kardinal unterschrieben. Motu proprio ist eine aus eigener Entschließung des Papstes hervorgegangene (nicht unmittelbar durch Anfragen veranlaßte) Äußerung; Enzyklika ein Rundschreiben, das an sich sowohl feierlichste wie minder feierliche Form haben kann. Zitiert werden päpstliche Verfügungen herkömmlich nach den Anfangsworten. Auf die Form der päpstlichen Kundgebungen kommt es längst nicht mehr so an wie früher, da heute alle wichtigeren durch den Druck verbreitet werden. Das päpstliche Amtsblatt, die acta apostolicae sedis, erscheint in seiner jetzigen Form seit 1909.

7. Das päpstliche Finanzwesen. Das Streben der Päpste, ihre Einnahmen zu vermehren, gehörte zu den Hauptbeschwerden der Reformer des ausgehenden Mittelalters. Noch heute braucht die Kurie erhebliche Summen für den Unterhalt ihrer Prälaten und sonstigen Beamten, für die Instandhaltung der päpstlichen Paläste und Sammlungen, der stadtrömischen Kirchen, für die päpstliche Diplomatie usw. Die Einnahmen der Päpste sind teils Zinsen ihres Vermögens, teils Gebühren (für in Rom vollzogene Dispensationen, Heiligsprechungen, Ungültigerklärung von Ehen u. dgl.), teils freiwillige Gaben von Katholiken, der Peterspfennig, dessen Ertrag länder- und zeiten-

weise sehr verschieden ist, und seit 1929 die von Italien gewährte Jahresrente (s. S. 193). Weder über die Höhe des päpstlichen Vermögens, noch über den Betrag des Peterspfennigs macht die Kurie offizielle Angaben. Sollte die Finanzlage des Papstes je bedenklich werden, so würde die Opferwilligkeit der katholischen Welt ihn nicht im Stich lassen.

Zu § 39: P. M. Baumgarten, Der Papst, die Regierung und Verwaltung der Kirche, 1904. Alphons Viktor Müller, Papst und Kurie, 1921; Hilling, Die röm. Kurie, 1906.

10. Kapitel

Das Dogma von Gott und Christus, Jenseits und Sünde

§ 40. Die Bedeutung des Dogmas im römischen Katholizismus

1. Dogma und Glaube. Daß das Christentum ein vernünftiger Gottesdienst sein will, eine Religion für Denkende, das ist auch im römischen Katholizismus stets anerkannt worden, und die Kirchenlehre ist mit der Zeit dort immer genauer ausgebildet worden. Protestanten, auch protestantische Theologen unserer Tage, machen sich meist keinen rechten Begriff von dem Umfang gelehrter dogmatischer Werke der altprotestantischen Orthodoxie. Mindestens nicht weniger umfänglich waren und sind aber manche Systeme der katholischen Scholastik und Neuscholastik. Der Kirchenlehre, die diesen Systemen zu Grunde liegt, darf der Katholik nicht widersprechen. Wenn in aller christlichen Verkündigung die Aufforderung liegt, das Christentum als Wahrheit anzunehmen, so kann die Meinung dabei mehr die sein, daß man von der Wahrheit des Christentums sich überzeugen, selbständig überzeugen solle, oder aber mehr die, daß man die christlichen Lehren gehorsam annehmen solle, auch wenn man sich von ihrer Wahrheit noch nicht selbständig überzeugt hat. Im Protestantismus ist die erstere Forderung in den Vordergrund getreten; für den Katholizismus ist in weitem Umfange die letztere bezeichnend. In jedem Falle wird dort von dem, der einmal Katholik ist, verlangt, daß er dem Dogma nicht widerspreche. Die römische Kirche erscheint darin dem Nichtkatholiken als Erbin des altrömischen Geistes, der Römer, die namentlich militärisch und juristisch begabt waren. Zwar haben neuere katholische Theologen wohlmeinend und z. T. scharfsinnig versucht, es als katholisch darzutun, daß man Achtung vor der selbständigen Überzeugung auch solcher Menschen habe, die bei gewissenhaftem Nachdenken das katholische Dogma ablehnen. Aber der ganzen Tradition katholischer Denkweise und noch den Formeln des Vatikanums de fide gegenüber vermag solche Ansicht nur schwer aufzukommen. Kann eine Kirche, die unfehlbar zu sein glaubt, tolerant sein, darf sie es sein wollen? Und die Art, wie sie die ihrem Dogma Widersprechenden von ihrer Gemeinschaft ausschließt, wird immer den Eindruck erwecken, daß sie diese Ausgeschlossenen auch moralisch verurteilt, vor ihrer Überzeugung keine Achtung hat. Tatsächlich werden nicht nur Priester, die sich gegen das Dogma auflehnen, suspendiert und exkommuniziert, sondern auch Laien können wegen

solchen Widerspruchs exkommuniziert werden. Man geht begreiflicherweise gegen die Millionen, die offenbar mit der Kirchenlehre zerfallen sind, nicht so vor. Aber einem Laien, der beichtet und dabei Zweifel am Dogma bekennt und festhält, darf ein gewissenhafter Priester keine Lossprechung gewähren. Gehorsam gegen das Dogma ist Pflicht; Glaube in diesem Sinne ist Pflicht, so wie das Kind zum Gehorsam gegen die Mutter verpflichtet ist, auch wenn ihm solcher Gehorsam sauer wird und es die Gründe für das Gebot der Mutter nicht versteht.

Im Ganzen hat die katholische Kirche mit diesen Grundsätzen unbestreitbaren Erfolg. Sie wird von Lehrstreitigkeiten lange nicht so sehr zerrissen wie der Protestantismus. Wir Protestanten dürfen nicht unsere oft intellektualistische Denkart dem Katholiken zutrauen. Weil er mannigfach erfahren hat, daß seine Kirche eine Gemeinschaft der Liebe ist, weil viel heldenhafte Selbstverleugnung und soziale Gesinnung in seiner Kirche lebt, darum traut er ihr zu, daß sie auch die Gemeinschaft der Wahrheit sei, darum gehorcht er ihr gern. Solcher Gehorsam wird als Erweis von Liebe und Pietät empfunden; theoretische Streitigkeiten erscheinen demgegenüber als unsympathisch. Unzählige, im Erwerbsleben schwer Arbeitende oder doch in vielen Geschäften Stehende sind froh, wenn ihnen eine Antwort auf die letzten höchsten Fragen, da sie selbst diese Fragen doch nicht aus eigener Kraft bewältigen können, von einer Autorität, von der Kirche abgenommen wird. Bezeichnend ist das von Heiler mitgeteilte Wort eines neueren römischen Kirchenmannes: la chiesa non e un credo, ma e una disciplina, die Kirche ist nicht eine Lehre, sondern eine Ordnung. Deshalb sind in einer Konfessionskunde, die das wirkliche heutige Leben der katholischen Kirche darstellen will, nur einige charakteristische Grundgedanken der katholischen Dogmatik wiederzugeben.

Zur Frage nach der katholischen Beurteilung des Glaubenszweifels Adam, Das Wesen des Katholizismus [3] 1926 S. 214ff.; Messer und Pribilla, Katholisches und modernes Denken, 1924.

2. Die fides implicita. Je länger und reicher die dogmatische Tradition wurde, je verschiedenere Motive in ihr vereinigt sind, um so größer wird die Möglichkeit, manches stark umzudeuten. Haben manche Väter, die von der Kirche als Lehrer und Heilige anerkannt sind, einige Grundgedanken betont und alles übrige beiseite geschoben, so darf es auch dem heutigen frommen Katholiken nicht verwehrt werden, den umfänglichen überlieferten Stoff zu vereinfachen. Die so tatsächlich oft geübte Konzentration erhält ihre Rechtfertigung durch die Theorie, daß die Laien keineswegs in der ganzen verwickelten kirchlichen Dogmatik Bescheid wissen müssen. Um selig zu werden, brauche man nur einige Grundgedanken des Christentums explicite, ausdrücklich zu glauben. Für das übrige genüge fides implicita, eingewickelter Glaube, Glaube in Bausch und Bogen, die Bereitwilligkeit, alles zu glauben, was die Kirche lehrt. Wie die Mönche und Nonnen den übrigen Christen sozusagen die Befolgung besonders weitgehender Weisungen des Evangeliums abnehmen, so übernehmen die Theologen für die Laien stellvertretend die genauere Erkenntnis der christlichen Wahrheit. Welche Lehren man explicite glauben müsse, ist verschieden beurteilt worden; meint man nach Hebr 11 6, daß Menschen

überhaupt zum Heil kommen können, wenn sie nur an Gott und an göttliche Vergeltung glauben (wobei gewöhnlich noch Glaube an Jesus Christus als heilsnotwendig gilt), so wird doch angenommen, daß Christen je nach dem Maß ihrer Einsicht wenigstens das im Apostolikum, in den 10 Geboten, im Vaterunser Enthaltene ausdrücklich glauben sollten, auch das Wichtigste über die Sakramente, die sie empfangen. Je mehr Lehren man hier nennt, um so größer wird die Gefahr des Intellektualismus. Je weniger man fordert, um so größer wird die Gefahr, daß einfach der Wille, sich den Priestern unterzuordnen, an Stelle wirklicher Vertrautheit mit dem Evangelium, mit den christlichen Glaubensgedanken tritt. Wir reden von Köhlerglauben und denken dabei an die alte Erzählung, daß der Teufel einen Köhler im Walde fragte: „Was glaubst du?" Er antwortete: „Was die Kirche glaubt." Als jener aber weiter fragte: „Und was glaubt die Kirche?" erwiderte er: „Dasselbe, was ich glaube." Anstrengung des Nachdenkens, innere Kämpfe mutet solcher Glaube dem Menschen, der ihn hat, nicht zu. Andrerseits kann die Ansicht, daß für ein sehr weites Gebiet fides implicita genüge, dem Katholizismus den Schein einer gewissen Freiheitlichkeit, Beweglichkeit geben. Man plagt die Leute nicht mit vielen dogmatischen Formeln, mit einem eingehenden Katechismusunterricht, man verlangt nur Gehorsam, nur einen ersten Schritt; ist der getan, so findet sich alles Weitere von selbst. Von manchen neueren katholischen Theologen wird dem Begriff der fides implicita geradezu der eines unbewußten Christentums, unbewußten Glaubens untergeschoben. Wo nur überhaupt eine Regung des Guten, ein Verlangen nach dem Göttlichen ist, da sei keimhaft das volle katholische Christentum schon da. Wenn solcher Mensch genauer belehrt, in die rechte Umgebung gebracht, katholisch beeinflußt werden würde, dann würde er — so dürfe man annehmen — explicite alles glauben, was die katholische Kirche lehrt. Aber Gottes Großmut werde schon jene einfachste Regung als einen Anfang des Heils gnädig annehmen. So wurde etwa im Kriege, wenn einer, der allem kirchlichen Wesen entfremdet war, fürs Vaterland fiel, der in solcher Pflichterfüllung liegende gute Wille doch den besorgten Angehörigen als Grund hingestellt, aus dem man hoffen dürfe, der Gefallene werde noch selig werden; so kann der gute Wille, den Nichtkatholiken haben, als Grund gelten, aus dem man auch ihre Seligkeit erhoffen darf.

G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita, 1903—09.

3. **Der Supranaturalismus und die Gewißheit des Glaubens.** Welterhaben, übernatürlich ist Gott, übernatürlich ist das Ziel, zu dem wir Menschen schließlich gelangen sollen, die ewige Seligkeit. Auch das höhere Leben, das wir schon hier auf Erden haben sollen, wird als etwas das natürliche Wesen Übersteigendes empfunden. So gelten auch die Erkenntnisse als übernatürlich, die uns mit diesem höheren Leben gegeben sind oder mit denen uns dieses höhere Leben gegeben ist. Wie sollte Gottes Offenbarung in dieser Welt als göttlich gelten, wenn sie nicht, so gewiß sie einerseits unser Herz und Gewissen trifft und unserem Verstande als höchste Wahrheit einleuchtet, andrerseits Gedanken in sich schlösse, die unsere Fassungskraft überschreiten, unserem sonstigen Denken widerstreiten? Von hier aus erscheint

es nicht verwunderlich, daß es den Katholiken zur Pflicht gemacht wird, Kirchenlehren auch dann zu glauben, wenn sie unserer sonstigen Erkenntnis zu widersprechen scheinen, von der Kirche bezeugte Ereignisse zu glauben, auch wenn wir sie nach unserem wissenschaftlichen Denken abzulehnen geneigt wären, und unsere Wissenschaft insoweit zu korrigieren. Daß Wunder und Weissagungen die sichersten Kennzeichen der göttlichen Offenbarung seien, wird vom Vatikanum gelehrt und vom Antimodernisteneid wiederholt.

Möglich ist es, die Offenbarung für wahr zu halten auf das Zeugnis Anderer hin, aber entscheidend ist, daß dem Menschen hier die Gnade zu Hilfe komme. Sie gibt ihm die rechte suavitas, Freudigkeit, Leichtigkeit, Entschiedenheit in der Zustimmung zur göttlichen Wahrheit. Solcher durch die Gnade bewirkte Glaube ist fides divina im Unterschied von der aus rein menschlicher Kraft erfolgten Annahme als wahr erkannter Sätze, der fides humana. Man fragt nun aber, worin die Vergewisserung bestehe, in der wir, wenn wir fides divina haben, über die fides humana hinausgehen (über den Glauben, den wir auch sonst gelegentlich Sätzen darbringen, die an sich schwer zu glauben sind). Da wird die Antwort, die dem Protestanten nahe liegt, ausdrücklich abgelehnt. Katholische Theologen erklären, es handle sich hier nicht (oder zum mindesten nicht bloß) um die individuelle Erfahrung. Auf diese zu verweisen, das würde ihnen als bedenklicher Subjektivismus erscheinen. Worin jene Vergewisserung nun aber wirklich bestehe, das psychologisch zu verdeutlichen, wird nicht versucht. Es wird vielmehr behauptet, der Glaube werde durch ein Wunder, durch übernatürliche Kräfte, durch die Gnade gestärkt, bis zu absoluter Sicherheit. (Daß der Glaube in übernatürlicher Weise durch den hl. Geist gewirkt werde, lehrten auch die Reformatoren; das Wort Gottes stand ihnen als übernatürliche Größe mitten in dieser Welt. Aber sie suchten zugleich psychologisch zu zeigen, wie das Heil verwirklicht werde, nicht nur, wie es zum Tun des Guten komme, quomodo fiant bona opera, sondern auch, wie man zum Glauben komme. Auf katholischer Seite wird dagegen gerade betont, daß die übernatürliche Gnadenwirkung, die zum Glauben helfe, psychologisch nicht zu erklären sei.) Der Glaube des Katholiken geht auf viele Wunder, und zur Sicherung ihres Glaubens werden die Katholiken wieder auf ein Wunder verwiesen. Hat man den ersten Schritt getan, sich der Kirche zu unterwerfen, dann ist es nur konsequent, alles Mysteriöse anzunehmen, was sie lehrt.

4. **Die Grade des Dogmas.** Alles, was in der katholischen Christenheit als religiöse Wahrheit gilt, scheint dem Katholiken in einem großen, heiligen Zusammenhang zu stehen. Aber die Geltung dieser Wahrheiten hat verschiedene Grade. Dogma formale ist, was die Kirche jeweils lehrt (und natürlich auch künftig stets lehren wird; denn anzunehmen, sie werde eine Lehre aufgeben, die sie vorgetragen hat, ist dem Katholiken unmöglich; Unwichtiges wird sie nicht lehren — in ihrem heiligen Beruf ist alles wichtig — und Irriges kann sie nicht lehren; sie ist unfehlbar). Dabei wird noch unterschieden dogma formale declaratum, Lehren, die von einem Konzil oder Papst verkündet sind oder schon in den altkirchlichen Bekenntnissen stehen, und dogma formale nondum declaratum, Lehren, die tatsächlich in der ganzen Kirche vorgetragen werden, ohne doch bisher je ausdrücklich als Dogma verkündet worden zu

sein. So war die conceptio immaculata Marias (s. § 58) bis zur Mitte des 19. Jh. immer allgemeiner katholische Lehre geworden; dogma declaratum ist sie erst seit 1854. Dogma materiale ist alles, was Christus der Kirche als divinum depositum hinterlassen, der Schatz von Wahrheiten, den er ihr anvertraut hat (custodi depositum, bewahre das Anvertraute I Tim 6 20) und den sie nach und nach zum Dogma ausmünzt. Was alles dazu gehört, weiß Gott allein; voll übersehen wird es auch die Kirche selbst erst am Ende ihrer Geschichte. Daß man, was einmal zum Dogma werden mag, jetzt schon Dogma nennt, ist streng genommen eine Konstruktion. Piae opiniones, fromme Meinungen mögen das Dogma teils umranken, teils eine Vorstufe zum Dogma sein, religiöse Anschauungen, die im katholischen Volke eine Rolle spielen, namentlich in bezug auf Wunder, Heilige, Segfeuer, Ablässe, für gewöhnlich von der Kirche geduldet, oft gehegt, gegebenfalls auch einmal preisgegeben, abgelehnt. *Auch ihnen soll man nicht leichthin widersprechen, um nicht dadurch frommen Seelen Ärgernis zu geben.* Wird eine pia opinio einmal von der Kirche ausdrücklich als wahr anerkannt, so hat sie also bisher zum dogma materiale gehört. Gewinnt eine pia opinio mehr und mehr die Herrschaft in der Kirche, so wird sie zum dogma formale (zunächst) nondum declaratum. Daß Maria leiblich gen Himmel gefahren ist, ist kaum noch bloße pia opinio, *ist so gut wie allgemeine katholische Lehre geworden.*

§ 41. Gott, Christus und die Offenbarung

1. **Die natürliche Theologie.** Seit Paulus von der Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung, der äußeren Natur und aus der Stimme des Gewissens sprach, die auch die Heiden hätten (Röm 1 und 2), sind im Christentum natürliche (oder rationale) Gotteserkenntnis und Gotteserkenntnis aus (besonderer, geschichtlicher) Offenbarung als einander ergänzend angesehen worden. Das Verhältnis beider zu einander ward ein vielverhandeltes Problem. Die Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis war dabei zeitenweise verschieden. Heute wird die natürliche Gotteserkenntnis im Katholizismus höher bewertet als im Protestantismus, sofern im Protestantismus unserer Tage weite Kreise überzeugt sind, daß die natürliche Theologie, die angeblich aus der allgemeinen menschlichen Vernunft zu führenden Gottesbeweise und die aus ihr zu gewinnenden Sätze über Gottes Wesen und Eigenschaften keine Sicherheit haben. Namentlich von der Theologie der Krisis wird als alleinige Offenbarung Gottes die in Christus angesehn. Das Vatikanum aber erklärt, daß Gott als principium et finis (Grund und Ziel) aller Dinge naturali rationis lumine (durch das natürliche Licht der Vernunft) aus der Schöpfung sicher erkannt werden kann. So hat die Enzyklika pascendi von 1907 (gegen den Modernismus), die den Agnostizismus — wir würden sagen: den Kantischen Kritizismus — bekämpft, die schmerzliche Frage aufgeworfen: „Was wird bei diesem agnostischen Standpunkt *aus der natürlichen Theologie?*" Wie es ihr ergeht, sagte schon Moses Mendelssohn, als er Kant den alles Zermalmenden nannte. Im Antimodernisteneid von 1910 aber wird dem Satze, daß Gott sicher aus der Schöpfung erkannt werde, *hinzugefügt* adeoque demonstrari etiam posse (*und bewiesen werden könne*).

Der kosmologische Gottesbeweis ist ein Stück katholischen Dogmas geworden. War bei Luther (und bei Melanchthon wenigstens in seiner ersten reformatorischen Zeit) der Wille stark, die verwickelten scholastischen Systeme durch eine schlichte Heilslehre zu ersetzen, so ist ein reicheres Maß von theoretischer Metaphysik unveräußerlicher Bestandteil der katholischen Theologie geblieben. Der Protestantismus steht allen metaphysischen Systemen freier gegenüber. Kant ist mit seinem Kritizismus jedenfalls auch ein, ja nach Ansicht vieler der Philosoph des Protestantismus. (Letzteres Urteil gründet sich übrigens natürlich nicht bloß darauf, daß er, wie aus anderen Gründen Luther, zur Metaphysik kritisch steht, sondern wesentlich auch auf den Zusammenhang von Kants autonomer Moral mit der von den Reformatoren geforderten Selbständigkeit des Gewissens.)

Wie aber bei den Katholiken der Gottesglaube selbst als rational erweislich gilt, so strebt man, auch alles Weitere in der Kirchenlehre, was der Vernunft anstößig scheint, doch zum mindesten durch die Rationalität der religiösen Grundgedanken rational zu rechtfertigen, das Übernatürliche als jedenfalls nicht widervernünftig, nicht unvernünftig, sondern als in weitem Umfange vernünftig darzutun. Glaubt er Gottes Dasein philosophisch erwiesen zu haben, so sucht der katholische Apologet dann zunächst die Gottheit Christi aus dem wunderbaren Charakter seiner Geschichte darzutun und schließlich die Kirche, die römisch-katholische Kirche (durch entsprechende Auslegung des NT.s) als die von Christus gestiftete Heilsanstalt zu erweisen. Gelten solche Beweise als erbracht, dann erscheint es als vernünftig, auch alles Einzelne anzunehmen, was die Kirche lehrt. Ihr zu glauben ist rational gerechtfertigte Pflicht, und der Glaubenspflicht steht die Schuld des Unglaubens, Ungehorsams gegenüber.

2. Die Gründe dieser Lehrweise. An sich hätte im Katholizismus auch der Gedanke herrschend werden können, wissenschaftlich erweisen lasse sich der Gottesglaube nicht; man müsse alle Kirchenlehren rein auf die Autorität der Kirche hin annehmen. So hätte es der Denkweise der nominalistischen Scholastik entsprochen. Warum hat man sich in Rom auf eine andere Ansicht festgelegt, sich mit der Entscheidung einer so schwierigen Frage belastet? Die Gründe dafür sind teils historisch. Thomas von Aquino ist der angesehenste Lehrer der Kirche geworden; seiner Lehrweise entspricht, was das Vatikanum über natürliche Gotteserkenntnis sagt. Die Festigung des Katholizismus durch die Gegenreformation wie seine Festigung im 19. Jh. brachten der thomistischen Scholastik einen neuen Aufschwung. Und das ist nun die Gefahr einer Kirche, die, wie die katholische, unfehlbare Lehrentscheidungen kennt: was einer Zeit als sicher erscheint, das legt sie leicht als Dogma fest, belastet aber damit in bedenklicher Weise ihre späteren Jahrhunderte.

Neben diesen geschichtlichen Gründen stehen psychologische. Wenn im Denken und Empfinden einer religiösen Gemeinschaft bestimmte Momente stark hervortreten, dann pflegen auf einem anderen Gebiet ihres Denkens die entgegengesetzten Tendenzen stärker zu werden, gleichsam als Gegengewicht. Luther hat einerseits den kirchlichen Supranaturalismus in der Sünden- und Gnadenlehre sehr verschärft. Wir dürfen uns auf unsre Werke nichts einbilden; Gottes Gnade allein danken wir unsre Rettung. Und wie auf unser Wollen und Handeln, so dürfen wir auf unsre Erkenntnis nicht stolz sein; vom Höchsten,

vom Geist Gottes vernimmt der natürliche Mensch nichts; die Vernunft ist in geistlichen Dingen blind wie ein Maulwurf. So gering Luther aber vom Menschen und seinen natürlichen Fähigkeiten denkt, so *gewaltige Freiheit* hat er andrerseits beansprucht und geübt; er warf so vieles von der vermeintlich göttlichen Tradition der Kirche beiseite, daß die Zeitgenossen über solch revolutionäre Kühnheit erschraken. Ob man sagt: „weil Luther sich im Innersten ganz an Gottes Gnade hingegeben wußte, deshalb konnte er eine königliche Freiheit gegenüber menschlichen Traditionen beanspruchen" oder: „weil er so vieles bis dahin für heilsnotwendig Gehaltene zerstörte, deshalb brauchte seine Seele völlige Gebundenheit an Gottes Gnade und so konnte er von dem Menschen nur sehr gering denken", beides kommt auf die vorhin besprochene Tatsache eines Ausgleichs der Gedanken hinaus. Im nächsten Paragraphen wird zu zeigen sein, daß die katholische Kirche, die ein naturhaftes, psychologisch nicht verständliches Einströmen himmlischer Gnadenkräfte für nötig zum wahren Tun des Gotteswillens hält, doch andrerseits die natürlichen Kräfte des Menschen zum Tun des Guten höher einschätzt, als es die Reformatoren taten. So schreibt sie auch, *bei allem Supranaturalismus* in bezug aufs Dogma, doch der theoretischen Vernunft des Menschen mehr Gotteserkenntnis zu, als es der Denkweise Luthers und vieler heutiger Protestanten entspricht. Allerdings muß die katholische Vorstellung, die Offenbarung sei wesentlich Lehrmitteilung, von der Religionsauffassung der allermeisten neueren nichtkatholischen Forscher her als intellektualistisch und überholt empfunden und abgelehnt werden. Im Modernismus wirkte eine mit der neueren Religionspsychologie verwandtere Fassung des Offenbarungsbegriffs zeitweise stark auch auf katholische Theologen ein; sie wurde aber von der Kirche verworfen.

3. Glaube und Geschichte im Katholizismus. Je unsicherer dem neueren Protestantismus die rationalen Gottesbeweise wurden, um so wichtiger mußte ihm die geschichtliche Gottesoffenbarung werden, zu um so heftigerem Streit mußte ihm die historische Kritik an der Bibel Anlaß geben. Hat dagegen der Katholik erstens einen rationalen Gottesbeweis und hat er zweitens innerhalb seiner Kirche so viele Verkörperungen des Göttlichen, wie wir noch sehen werden, dann spielt, weil jede Verkörperung des Göttlichen eine Vergegenwärtigung des Göttlichen ist, geschichtliche Begründung des Glaubens eine geringe Rolle. Man ehrt das Alter der Kirche, aber wozu sollte man, wenn doch das Heil greifbar gegenwärtig ist, überhaupt viel nach Vergangenem forschen, sich mit historischen Problemen plagen? Überdies ist die Geschichte des Ursprungs der Kirche natürlich eine heilige, göttliche Geschichte, so daß eine Streitfrage, die hierüber unter den Gelehrten entstünde, gerade so angesehen wird, wie ein Streit um Inhalt und Sinn irgend eines Stücks der Kirchenlehre, des Dogmas. Solche Fragen zu entscheiden, ist das jederzeit vorhandene, unfehlbare, kirchliche Lehramt berufen. Der Papst kann stets in Tätigkeit treten und sei es selbst das maßgebende Wort sprechen, sei es durch seine Beauftragten, denen der Katholik Gehorsam schuldig ist. Und wie der Ursprung der Kirche Gegenstand des Glaubens ist, nicht Gegenstand der Forschung *wie beliebige andere Stücke der Geschichte*, so gehört auch die Überzeugung zum katholischen Glauben, daß die Kirche im Laufe der fast zweitausend

Jahre ihres Bestandes die ihr von Christus anvertraute göttliche Wahrheit, ihre heilige Lehre nicht verändert habe. Entfaltet haben mag sich, was keimhaft angelegt war; es mag genauer formuliert worden sein, was erst mehr nur geahnt und empfunden wurde. Die Kirche mag aus ihrem Schatz mehr und mehr herausgeholt haben. Aber daß sie und ihre Lehre im Grunde die gleiche geblieben sei, daran zu zweifeln, würde dem Katholiken als grundstürzend, unkatholisch, gottlos erscheinen. Wer viel kritische Dogmengeschichte oder gar kritische Bibelforschung treibt, der ist schon auf einem für den gläubigen Katholiken gefährlichen Wege.

4. Gotteslehre und Christologie. Vergleicht man die römisch-katholische Gotteslehre einerseits mit der morgenländisch-katholischen, andrerseits mit derjenigen der altprotestantischen Orthodoxie, die ja auch eine ausführliche rationale Theologie hatte, so sind stärkere Unterschiede nur dem geschichtlich geschulten Blick erkennbar. Der protestantische Theolog wird zunächst finden, daß die heutige katholische Dogmatik und die altprotestantische sich überhaupt ähneln. Daß im Abendland augustinische Gedanken wie den Gottesbegriff, so die Stellung des Christen zur Welt stärker bestimmt haben und sich von hier aus Gegensätze zum morgenländisch-christlichen Denken und Wesen ergeben, ward in § 27 2 erwähnt. In der protestantischen Theologie aber konnte nie ganz vergessen werden, daß die reformatorische Lehre Heilslehre sein wollte; so wird hier verhältnismäßig mehr von Gott als unserem Vater gesprochen, während im Katholizismus die Gedanken von Gott als dem Schöpfer, Gesetzgeber und Richter oft eingehender behandelt werden. In der Trinitätslehre wird dem Morgenlande gegenüber das filioque betont, die Einheit Gottes bisweilen stark hervorgehoben, jeder Tritheismus scharf abgelehnt; das ist augustinische Überlieferung.

Die Christologie hält die altkirchlichen und mittelalterlichen Formeln fest. In Christi Heilswerk wird der descensus ad inferos (s. § 12 2) dahin gedeutet, daß Christus die gläubigen Väter aus der Vorhölle, dem Ort, da sie warteten, befreit habe. Ungleich wichtiger als solche Einzelheiten des Dogmas ist, ob und in welcher Weise Jesu menschliches Bild auf das Leben des Christen einwirkt. Jesu Worte von Liebe und Demut, sein Wirken für die Kranken und Armen, sein Vorbild im Leiden ist, wie in der morgenländischen Christenheit, über dem verwickelten Dogma nie ganz vergessen worden. Einen Unterschied macht es aus, daß die Versenkung in Jesu Leiden seit dem Mittelalter, namentlich seit Petrus Damiani, im Abendlande mit besonderer Inbrunst erfolgte. Paul Gerhards O Haupt voll Blut und Wunden ist Umbildung des mittelalterlichen Salve caput cruentatum. Endlich sei schon hier erwähnt, daß dem römischen Katholiken Christus immer wieder auch in einer Gestalt entgegentritt, die dem Protestanten fremd ist: die geweihte Hostie, die auf dem Altar stehen bleibt, gilt als der Leib Christi; so ist der eucharistische Heiland dem Christen gegenwärtig, nahe, s. § 50. Im Werke Christi wird die Stiftung der Kirche stark betont; als Ertrag des Todes Christi gilt, ohne daß diese Lehren genauer ausgebildet wären, die Sühne für unsere Schuld und das Verdienst, durch das wir die uns erneuernde Gnade erhalten (s. § 44).

Karl Adam, Jesus Christus, 1933, [4]1935. Leipoldt, Evang. und kath. Jesusbild, 1927.

§ 42. Gesetz und Sünde

1. Die bleibende Bedeutung des Gesetzes. Die Reformation erwuchs aus dem Gnadenerlebnis einer gewissenhaften Seele, die in den festen Ordnungen der katholischen Kirche sich wundgerieben hatte. So hat Luther wie vor ihm Paulus das Gesetz zunächst ganz in den Hintergrund gestoßen. Die katholische Kirche aber, die Jahrhunderte hindurch viele bis dahin heidnische Völker zum Christentum erzogen hat und die Erbin römischer Erziehungsweisheit, Zucht, Autorität geworden ist, hat dem Gesetze früh und dauernd eine hohe Bedeutung beigemessen. Bei Luther sind lex und evangelium Gegensätze (obwohl das Gesetz auch nach seiner Überzeugung für den Christen noch Bedeutung behält); auf katholischer Seite wird betont, daß Christus Gesetzgeber ist. Gott gab zunächst die lex naturalis, das natürliche Gesetz; es ist jedem Menschen ins Herz geschrieben, daß Gott den, der sein Gesetz erfüllt, belohne, den Übertreter aber bestrafe. Dann kam die lex Mosis zwischenein. Ihre Zeremonial- und Rechtsvorschriften sind durch Christus aufgehoben; dieser hat die lex naturalis wiederhergestellt und durch ewig giltige Erklärungen vollendet. Sein Gesetz heißt lex evangelica, lex fidei (Gesetz des Glaubens) oder auch lex gratiae, weil es Gnade mit sich führt; Gesetz und Gnade sind für den Katholiken nicht Gegensätze (s. § 44). Der Protestant wird, bei allem Ernst, mit dem die Pflicht zur Heiligung betont werden muß, doch fragen: kommt nicht, gerade wer diese Pflicht befolgt, über gesetzliches Wesen hinaus? Ist Christus nicht für den rechten Christen in jedem Sinne des Gesetzes Ende? Muß nicht das Christentum als Erlösungsreligion über den Gesetzesreligionen stehen? Auch in der Moral brauchen wir den Begriff des Gesetzes nur unter Vorbehalt. Er gehört wesentlich in das Recht. Die Gesetze des Staates sollen klar, übersichtlich, ihr Inhalt muß begrenzt sein. Unsere sittliche Aufgabe aber ist unendlich; so ist der evangelische Christ überzeugt: wir können nie ganz erfüllen, was Gott von uns fordert.

2. Lohnordnung und Moralismus. Dieses Bedenken wird verschärft durch den im Katholizismus sehr bedeutsamen Gedanken der Lohnordnung. Mag Gott den Übertreter seiner Gebote bestrafen; aber daß er den, der sie erfüllt, belohne, scheint uns immer nur mit Vorbehalt gesagt werden zu können: hat jemand sie ganz erfüllt? Müßten wir nicht, wenn wir alles getan hätten, was wir zu tun schuldig waren, sagen: „wir sind Knechte, wir haben nur unsere Pflicht getan"? Zwar hat Jesus wiederholt unbedenklich vom Lohn Gottes gesprochen; aber hätte der Mensch je Anspruch auf solchen Lohn? Wie die katholische Theologie diesem Einwand begegnet, ist in § 44 zu besprechen. Jetzt sei nur gesagt: wenn uns die katholische Art, von Gesetz, Strafe und Lohn zu reden, moralistisch erscheint, so soll man solchen Moralismus nicht allzu geringschätzig abtun. Für die sittliche Erziehung der Völker und des Einzelnen hat er oft Großes geleistet, wie etwa auf protestantischem Boden der Moralismus der Aufklärer und Rationalisten um 1800. Aber als eine Art Rationalismus erscheint uns allerdings auch die Art, wie der Katholizismus den Gedanken der Lohnordnung verwendet; die Menschen werden angeleitet, nüchtern sich klar zu machen, daß ihnen das Tun des Guten Vorteil bringe, und verleitet, mög-

lichst auch auf dem sittlichen Gebiet zu klaren Verhältnissen der Gegenseitigkeit, zum Nachrechnen von Leistung, Lohn und Strafe kommen zu wollen.

Die Frage, woher das Böse komme, hat ernste Menschen seit alter Zeit beschäftigt. Eine Antwort gibt die biblische Erzählung vom Sündenfall, seit dem die Sünde sich vererbt habe.

3. Urstand, Sündenfall, Erbsünde. In der Ausstattung des Menschen, der aus Gottes Schöpferhand rein hervorgegangen sei, unterscheiden die katholischen Theologen dona naturae und dona gratiae, Gaben der Natur und solche der Gnade. Zu jenen gehört, daß des Menschen Seele unsterblich ist und daß er Vernunft und freien Willen hat, zu diesen, daß er die heiligmachende Gnade und damit Anrecht auf den Himmel besaß, daß die Sinnlichkeit in ihm sich nicht gegen die Vernunft auflehnte und daß er keinen Schmerzen, auch sein Leib nicht dem Tode unterworfen sein sollte. Theologische Differenz ist, ob beides dem Menschen zugleich gegeben wurde oder die dona gratiae nach den dona naturae; in jedem Falle gelten jene als ein superadditum, eine Zugabe. So erscheint schon im Urstand die menschliche Natur als der Vervollkommnung durch übernatürliche Gaben fähig und bedürftig. Natur und Übernatur (oder Natur und Gnade) als zwei Stockwerke sind schon hier vorhanden, nur daß, was später der Priester gibt, hier von Gott unmittelbar gegeben war.

Aber der Mensch hat Gottes Gesetz nicht gehalten. Daß seitdem durch die Zeiten hindurch die Sünde herrscht, wird hergeleitet aus Adams Fall. Wenn durch den Sündenfall die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen verloren ging, so ist auf katholischer Seite lange umstritten gewesen, ob durch das Wegfallen der übernatürlichen Zugabe auch des Menschen Natur in Unordnung geraten sei. Thomas und seine Schule haben so gelehrt, wobei die Erbsünde als etwas wirklich Schlimmes erscheint. Die Verderbnis der menschlichen Natur wird dabei wesentlich in die concupiscentia gesetzt. Daß man diese, die Leidenschaft, wesentlich in der Geschlechtslust findet, die Zeugung als aus sündigen Trieben hervorgehend und den sündigen Trieb auf die Erzeugten vererbend ansieht, diese Fassung gibt der Erbsündenlehre im Katholizismus Festigkeit. Je heller das asketische Ideal leuchtet, um so verwerflicher muß die Sinnenlust und die durch sie fortgepflanzte Erbsünde scheinen, wie auch umgekehrt. Abgesehen von dieser Seite der Sache ist die Erbsündenlehre im Katholizismus seit Jahrhunderten milder geworden. Schon die Skotisten sahen, wenn sie erklärten, es bleibe in den Getauften concupiscentia vel fomes (Zündstoff), doch diese Neigung zur Sünde bei den Getauften, den Wiedergeborenen nicht als eigentliche Sünde an. Das Tridentinum erklärt, diese Neigung, die Paulus gelegentlich Sünde nenne, sei doch von der Kirche nie als wirkliche Sünde angesehen worden, sondern heiße Sünde, weil sie aus der Sünde stamme und zur Sünde neige. In den jansenistischen Streitigkeiten und durch das Vatikanum hat die Leitung der Kirche sich immer entschiedener auf diesen Standpunkt gestellt, den Bellarmin so ausgesprochen hat, Adam nach dem Falle oder der Mensch mit der Erbsünde unterscheide sich von Adam, wie er im Zustande ursprünglicher Gerechtigkeit war, nur wie spoliatus a nudo, einer, dem die Kleider ausgezogen sind, von einem, der überhaupt noch keine trug. Was durch den Sündenfall verloren ging, ist also nur eine, wenn auch wertvolle, Zugabe zur

Menschennatur. Der Mensch steht jetzt (abgesehen von den Todsünden, die er zur Erbsünde hinzufügt) da, wie er ohne jene Gnadengaben gewesen wäre. Luther und seine Schüler lehren vielmehr: durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen. Der ganze Vorgang des Sündenfalls spielt sich nach ihrer Lehre sozusagen ein Stück tiefer ab; das Verderben ist viel schrecklicher. Je dunkler aber die Nacht der sündigen Verderbnis, um so heller leuchtet dann Gottes befreiende Gnade. Dieser starke Kontrast entspricht dem leidenschaftlichen Schmerz ernster und frommer Menschen über die Unfähigkeit zum wahrhaft Guten, die sie an sich wahrnehmen. Wer dagegen eine ruhige Entwicklung zum Guten hin bei sich beobachten zu können glaubt, der wird leicht der katholischen Lehre zustimmen, das liberum arbitrium (die Freiheit) zum Guten sei bei uns attenuatum (geschwächt), aber keineswegs exstinctum (ausgelöscht). Rational sind beide Lehrweisen nicht.

Auch die katholische nicht. Denn wie kann die Erbsünde, die mehr und mehr zum negativen Begriff geworden ist (die concupiscentia wird mehr unter ihre Folgen gerechnet als zu ihrem Wesen), noch Schuld sein, so schwere, daß ungetauft verstorbene Kinder eigentlich als verdammt zu gelten haben? Daß man sagt, die Erbsünde sei carentia iustitiae originalis debitae, das Fehlen einer Gerechtigkeit, die wir haben sollten, das hilft hier nicht weiter; denn daß wir sie nicht mehr haben, ist Adams, nicht unsere Schuld. Über die Schwierigkeit weg kommt man fast nur, wenn man in augustinischer Weise annimmt: in ihm (Adam) waren wir alle, also war sein Tun auch unser Tun, ist seine Schuld unsre Schuld. In jedem Falle bedeutet die ganze Lehre von der Erbsünde im heutigen Katholizismus weniger als im älteren. Die Reformatoren setzten die Erbsünde wesentlich in das Widerstreben, das Mißtrauen des natürlichen Menschen gegen Gott; die Katholiken beachteten nach ihrer Ansicht diese Sünde zu wenig, den Mangel an wahrer Gottesfurcht, Gottesliebe und Gottvertrauen, achteten zu sehr nur auf die Sünden gegen solche Gebote wie: Du sollst nicht stehlen, nicht töten usw.

4. Die weitere Lehre von der Sünde. Wenn im Katholizismus noch heute Sünde meist als freiwillige Übertretung eines göttlichen Gebots erklärt wird, so paßt das in der Tat mehr auf einzelne sündige Taten, nicht so sehr auf jene allgemeine sündige Haltung des Herzens. Daß es einen sündigen Zustand, ein peccatum habituale gibt, ist aber vorausgesetzt, wenn die einzelnen Sünden als peccata actualia bezeichnet werden. Neben selbstverständlichen, auch uns geläufigen Unterscheidungen bei diesen (z. B. von Begehungs- und Unterlassungssünden) besteht im Katholizismus als für ihn charakteristisch und wichtig die von Tod- und läßlichen Sünden, peccata mortalia und venialia. Läßlich ist die Sünde, die leicht erlaßbar, gering ist, noch nicht zur ewigen Verdammnis führt, Todsünde ist jede, die letztere Wirkung hat. Die Unterscheidung verschiedener Grade der Sünde liegt auch uns nahe; werden so zwei Klassen von Sünden angenommen, scheint uns das freilich mehr einer juristischen als einer ethischen Beurteilung anzugehören. Doch ist eben diese Teilung in Tod- und läßliche Sünden durch das Tridentinum zum Dogma geworden. Die gewöhnliche Erklärung lautet: man begeht eine Todsünde, wenn man das göttliche Gesetz in einer wichtigen Sache freiwillig übertritt, eine läßliche, wenn man es ent-

weder nur in einer geringen Sache freiwillig übertritt oder in einer wichtigen nicht ganz freiwillig übertritt, d. h. wenn von seiten des Verstandes nicht genügende Erkenntnis des Bösen oder von seiten des Willens die volle Zustimmung fehlt. Daß es verschiedene Grade der Zurechenbarkeit gibt, ist gewiß; daß eine und dieselbe Sache für verschiedene Menschen sehr verschieden wichtig sein kann, weiß man auch im Katholizismus, also auch, daß, was für den einen eine läßliche Sünde ist, für den anderen eine schwere Sünde sein kann. Die Entscheidung fällt wesentlich den Beichtvätern zu, in deren Hand damit eine ungeheure Macht gelegt ist.

In Katechismen werden noch einzelne Gruppen von Sünden zusammengestellt, so die „fremden Sünden“: Daß ich andere sündigen heiße, in ihre Sünde einwillige, ihre Sünde lobe usw. Liegt in dieser Zusammenstellung ein fruchtbarer Hinweis auf unsere soziale Verantwortlichkeit, so sind andere Zusammenstellungen sehr zufällig erfolgt; so wenn als himmelschreiende Sünden die bezeichnet werden, von denen in der Bibel gesagt ist, daß sie gen Himmel schreien: vorsätzlicher Totschlag, Sodomiterei, Unterdrückung der Witwen und Waisen, Vorenthaltung des Arbeitslohnes. Man spricht endlich nicht von der Sünde wider den hl. Geist, sondern stellt sechs Sünden gegen den hl. Geist zusammen, deren letzte die Verstockung ist, impoenitentia.

§ 43. Jenseits und Geisterwelt

1. **Kraft und Anschaulichkeit des Jenseitsglaubens** sind im Katholizismus stärker als im Protestantismus. Die Pflicht, Gott und der Kirche zu gehorchen, wird immer wieder durch den Hinweis auf das Gericht eingeschärft, das uns nach dem Tode erwarte; wiederum wirken, weil man die Kirchenlehren gehorsam hinnimmt, die Vorstellungen von Hölle, Segfeuer und Himmel lebendig und tief auf die Seelen. Bei südlichen Völkern mag auch die größere Lebhaftigkeit ihrer Phantasie dazu beitragen; überall wird in Betracht kommen, daß, während der Protestantismus lehrt, Gott vor allem im Beruf, in dieser Welt zu dienen, der Katholizismus seine Kirche als das Reich Gottes auf Erden zur Welt in scharfen Gegensatz stellt, als ein Stück der Überwelt, die uns nach unserem Tode vollkommen offenbar werden soll.

2. **Das doppelte Gericht.** Weil in der Bibel an manchen Stellen vorausgesetzt wird, die Entscheidung über des Menschen ewiges Los erfolge nach seinem Tode (heute wirst Du mit mir im Paradiese sein), nach anderen Stellen aber ein Gericht am Ende der Tage erfolgen soll, hat sich in der Christenheit früh die Lehre herausgebildet, es ergehe über jeden Menschen zweimal ein Gericht. Sogleich nach seinem Tode werde entschieden, ob er selig oder verdammt wird; beim Gericht am Ende der Tage aber trete (infolge der Auferstehung des Fleisches) zur Seligkeit oder Unseligkeit der Seele die des Leibes hinzu. Mit dieser Vorstellung, daß die Seligkeit insofern vor dem Ende dieser Welt noch nicht so vollständig ist wie hernach, verbindet sich im Katholizismus die Lehre, daß die meisten von denen, die selig werden, doch auch zu der Seligkeit, die sie schon vor dem Weltende haben können, nicht sogleich nach ihrem Tode gelangen, sondern erst eine Läuterung durchmachen müssen, im

purgatorium, Reinigungsort, Segfeuer. Beim Weltgericht, bei der Auferstehung hört das Segfeuer auf; dann gibt es nur noch Himmel und Hölle.

3. Die biblische Begründung der Lehre vom Fegfeuer. Man zieht namentlich I Kor. 3 heran; auf dem gemeinsamen Grunde, Christus, baut der eine Gold, Silber, Edelsteine, der andere Holz, Heu; eines jeden Werk wird bewährt oder nicht bewährt werden durchs Feuer, und wenn jemandes Werk verbrennt, mag er doch selbst selig werden wie durchs Feuer. Ob die Stelle mehr bildlich, geistig, oder mehr sinnlich, eschatologisch zu deuten ist, mag strittig bleiben. Auch im letzteren Fall könnte eine Feuerprobe beim Endgericht gemeint sein; es braucht nicht an eine Läuterung sogleich nach dem Tode gedacht zu sein. II Makk. 12[42-46] läßt Judas Makkabäus für erschlagne Volksgenossen eine Summe nach Jerusalem als Sündopfer schicken in Hoffnung der Auferstehung und damit ihnen ihre Schuld vergeben werde. Die hier vorausgesetzte Möglichkeit wirksamer Fürbitte für Verstorbene führt zwar auch nicht unbedingt auf die Annahme eines dritten Bereichs zwischen Hölle und Himmel; die Meinung könnte auch sein, daß solche, die sonst der Verdammnis verfielen, durch solche Hilfe gerettet werden könnten. Aber angemessener mag es scheinen, zu glauben, derartige Fürbitte werde zugunsten solcher wirksam, die zwar nicht verdammt sind, aber auch noch nicht die volle Seligkeit genießen dürfen. Wenn es I Petr. 3[19] heißt, daß Jesus den Geistern im Gefängnis gepredigt habe, die nicht glaubten, als Gott einst, zur Zeit Noah, Geduld hatte, so ist wohl an eine Erzählung speziellen Inhalts zu denken, vielleicht daran, daß die I Mos. 6 erwähnten abgefallenen Geister in ein unterirdisches Gefängnis geworfen worden seien, also nicht daran, daß alle Menschen nach ihrem Tode, soweit sie nicht der Verdammnis verfallen oder sogleich zur Seligkeit reif sind, an einen Läuterungsort kommen. Vollends die übrigen herangezogenen Bibelstellen können nur dann als Belege gelten, wenn man die Vorstellung vom Fegfeuer schon hat: Matth. 5[26] (Du wirst nicht herauskommen, bis Du den letzten Heller bezahlt hast), Matth. 12[32] und Phil. 2[10].

4. Die dogmatisch-ethische Begründung. Neben der Unterscheidung von Tod- und läßlichen Sünden kommt hier die von poena und culpa in Betracht: culpa ist die Schuld vor Gott, die der Mensch auf sich lud, weil die Sünde Beleidigung Gottes ist; poena, Strafe aber ziehen wir uns zu, sofern die Sünde Verletzung der göttlichen Rechtsordnung ist; Gott hat auf solche Verletzung Strafe gesetzt. Die Strafen zerfallen in zeitliche und ewige; die läßlichen Sünden ziehen nur zeitliche Strafen nach sich, die Todsünden zeitliche und ewige. Nun aber wird — diese schon vorher vorhandene Ansicht ist durch das Tridentinum Dogma geworden — mit der Schuld nicht immer auch die ganze Strafe erlassen, d. h. zwar die ewige, aber nicht alle zeitlichen Strafen. Die muß man entweder noch erleiden (manches irdische Leid ist solche göttliche Strafe), bis man sie abgebüßt hat, oder man kann gemäß göttlicher, kirchlicher Anordnung dafür bestimmte Bußwerke auf sich nehmen, satisfactiones (Genugtuungen), oder auch Ablässe gewinnen (die Erlaß der Strafe, nicht der Schuld sind, s. § 49). Durch die Taufe werden dem Menschen die Erbsünde und alle etwa schon begangenen Einzelsünden erlassen; wer aber nach der Taufe wieder sündigt — also tatsächlich alle katholischen Christen —, dem wird zwar auf sein Gebet

hin die Schuld der täglichen läßlichen Sünden vergeben, und durch priesterliche Absolution die Schuld und die ewige Strafe der Todsünden, aber es werden ihm nicht voll die zeitlichen Strafen der Todsünden erlassen, und wohl (doch ist das nicht durch Dogma festgelegt) auch nicht alle zeitlichen Strafen der läßlichen Sünden. Die noch nicht erlassenen zeitlichen Strafen muß man noch abbüßen, im Segfeuer.

5. **Zur Geschichte der Lehre vom Fegfeuer.** Die unter 3 genannten Bibelstellen hätten kaum ausgereicht, eine Lehre vom Segfeuer zu begründen, wenn nicht allerlei Vorstellungen aus der religiösen Umwelt des jungen Christentums und Theorien von Philosophen über Läuterung im Jenseits eingewirkt hätten. Der Gedanke eines (nicht äußeren) Läuterungsfeuers findet sich bei Clemens, Origenes und Tertullian; genauer ausgebildet worden ist die Lehre dann nur im Abendlande, namentlich durch Gregor den Großen. Große Bedeutung gewann sie im späteren Mittelalter im Zusammenhang mit dem Ablaß. Feierlich anerkannt ward sie auf dem Konzil zu Florenz 1439. Die Reformatoren lehnten sie scharf ab. Das Tridentinum hat zwar anerkannt, daß auf diesem Gebiet Aberglaube und Mißbräuche eingerissen seien, aber die rechte Lehre vom Segfeuer ausdrücklich aufrechterhalten. Nur ist sie auch heute noch nicht sehr ins Einzelne hinein festgelegt. Zwar dessen ist man sicher, daß, wer überhaupt ins Segfeuer kommt, nicht etwa dort noch sich gegen Gott entscheiden, also schließlich verdammt werden könnte. Sondern er wird selig, wenn auch vielleicht erst nach langer Pein. Aber strittig ist, ob die Pein des Segfeuers nur Strafe ist oder auch Läuterung. Im ersten Falle wird angenommen, daß die sündigen Neigungen unmittelbar nach Eintritt ins Segfeuer schwinden, die Gottesliebe im Menschen herrschend wird, so daß nur noch Sündenstrafen abzubüßen sind. Der Name purgatorium spricht jedoch mehr für die andere Ansicht. Sodann ist umstritten, ob das Feuer nur geistig zu denken ist oder materiell; im letzteren Falle würde zu der Entbehrung, daß man die Seligkeit noch nicht hat, der körperliche Schmerz hinzukommen. Natürlich ist letztere Vorstellung für weite Volkskreise faßlicher, wirksamer. Die Pönitentiarie hat (vgl. Bautz, Dogmatik IV 1903 S. 270) erklärt, wer das Höllenfeuer nur bildlich fasse, dürfe keine Absolution erhalten. Denkt man sich das Segfeuer nahe bei der Hölle, so wirkt die höllische Glut herüber. Eine kirchliche Lehre über den Ort des Segfeuers gibt es nicht; das Volk denkt es sich meist unter der Erde. Die berühmteste dichterische Darstellung des Segfeuers, überhaupt des Jenseits ist Dantes divina commedia, und hier ist das Segfeuer nicht ein Abgrund, sondern der Ort der Läuterung ist ein Berg, von dem aus es zum Himmel geht; die tröstliche Seite der Lehre vom Segfeuer tritt durchaus hervor.

6. **Die heutige Bedeutung der Lehre vom Fegfeuer** kann voll nur verstanden werden im Zusammenhang mit dem Ablaß (s. § 49). Aber auch abgesehen davon gilt: da man nur von wenigen hoffen darf, sie seien sogleich der Seligkeit würdig gewesen, und von niemand, den man liebte, glauben mag, er sei ewig verloren, so sucht der Katholik die Seelen der meisten Abgeschiedenen im Segfeuer. Daß überhaupt ein dritter Ort zwischen Himmel und Hölle angenommen wird, hat starke Motive: wir scheiden die Menschen nicht einfach in Gute und Böse, sondern halten die meisten für irgendwo

zwischen beiden Endpunkten stehend, und würden vielen die Möglichkeit einer Entwicklung zum Besseren jenseits des Todes, einer Läuterung wünschen. Haben die Reformatoren vielleicht im Zorn über den Mißbrauch der überdies biblisch nicht begründeten Segfeuerlehre das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, zu viel von der katholischen Lehrweise bei Seite geworfen? Auch im Protestantismus ist die Vorstellung von Graden der Seligkeit und der Verdammnis vorhanden; damit nähert man sich aber dem Gedanken eines dritten Raumes im Jenseits.

Sobald man nun meint, es gebe im Jenseits ein Reich, in dem das Schicksal des Menschen sich noch irgendwie ändere, sucht natürlich die Liebe, die über den Tod hinaus sorgen und helfen möchte, auf das Schicksal Verstorbener einzuwirken. Teils geschieht das durch unsre Fürbitte, teils durch Seelenmessen (s. § 51), teils durch Ablaß, den wir ihnen zuwenden, wobei die Meinungen darüber auseinandergehen, ob auch Seelenmessen nur per modum suffragii, fürbittweise wirken, so daß der Erfolg jedesmal noch von Gottes Zustimmung abhängt, oder sicher, auf Grund einer ein für allemal getroffenen dahingehenden göttlichen Entscheidung. Wenn Meßopfer oder Ablaß den Seelen im Segfeuer, den „Armen Seelen", zugewandt werden, so wirkt da nicht bloß der Wille des Einzelnen, sondern die Kirche kommt mit Mitteln aus ihrem Schatz zu Hilfe. So erscheint Gott sozusagen nicht als der alleinige Herr über das Jenseits, sondern auch die Kirche, die Priester haben Einfluß auf einen Teil des Jenseits (wenn auch natürlich nach Gottes Willen). Man wird hier ein weiteres Motiv zur Ausbildung der Lehre vom Segfeuer finden dürfen: die Macht der Kirche, der Priester ist so hoch gestiegen, daß in ihre Hand z. T. auch unser jenseitiges Los gelegt zu sein scheint. Zwar wer im Himmel ist, bedarf menschlicher Fürbitte nicht mehr, und aus der Hölle kann auch die Kirche keinen erlösen, aber zwischen Himmel und Hölle gibt es ein Gebiet, auf dem kirchliche Fürbitte wirksam werden kann.

Praktisch wichtig ist es endlich, daß, wenn die Armen Seelen Gegenstand unsres Mitleids sind, sie andrerseits doch, als bereits der Ewigkeit angehörig, Anspruch auf unsere Ehrfurcht haben. So meint man, daß nicht nur wir für sie bitten sollen, sondern daß auch sie, als Gott bereits näher stehend, für uns bitten können und wir uns ihre Fürbitte sichern sollen. So werden sie angerufen; es gibt geradezu einen Kult der Armen Seelen. Vorausgesetzt ist dabei von den beiden vorhin dargestellten Meinungen die, daß sie von Sündigem nun frei sind. Und gerade diese paradoxe Vorstellung von Wesen, die höher stehen als wir und doch noch leiden müssen, von leidenden Seligen, verwandt der vom leidenden Gott, von dem für uns leidenden Heiland, mag viele veranlassen, mit Gebet sich an sie zu wenden. Der Segfeuer- und Arme-Seelenglaube wird durch eine verbreitete populäre Literatur gestützt.

Keller, Armenseelengeschichten[5] 1906.

7. Himmel und Hölle. Daß das Wesen der Seligkeit in visio dei, Anschauen Gottes, gesetzt wird, knüpft an erhabenste Worte Jesu an: selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Höchstens könnte man einwenden, im Begriff des Schauens liege ein gnostisches, platonisches Element; es komme dem Christen auf volle Gemeinschaft mit Gott an; aber das Schauen

mag als solche Gemeinschaft gedacht sein. Im Gegensatz zur Lehre Johannes XXII. ist es kirchliche Ansicht geworden, daß diejenigen, die selig werden, ohne erst ins Segfeuer kommen zu müssen, sogleich nach ihrem Tode die volle visio dei gewinnen. Daß alle Bilder hier versagen, haben auch ernste Katholiken immer gewußt; immerhin hat man auf katholischer Seite den Himmel oft bunter ausgemalt als auf protestantischer. Und es gehört zu den dunklen Blättern der Religionsgeschichte, daß man sich die Hölle oft viel deutlicher ausmalte als den Himmel. Von der höllischen Qual wird im Katholizismus noch realistischer geredet als von der des Segfeuers. Außer Himmel, Hölle und Segfeuer gibt es im Jenseits noch den limbus (Streifen) patrum, wo die Väter warteten, bis Christus in die Unterwelt hinabstieg; seitdem ist dieser limbus leer, da die Frommen der Vorzeit nun mit Christus im Himmel sind. Endlich wird ein limbus puerorum angenommen, wo die Seelen der ungetauft verstorbenen Kinder weilen.

8. **Engel und Dämonen.** Die katholische Dogmatik hat (wie die ältere protestantische) eine ausgeführte Lehre über die Engel, ihr Wesen, ihre Schöpfung (die vor der des Menschen erfolgte), ihre Rangordnung u. dgl.; daß es sich um bildliche Aussagen handle, wird nur von einigen Theologen angedeutet. Der Engelglaube spielt im katholischen Volke eine große Rolle, einmal in Verbindung mit der Heiligenverehrung; die Engel sind heilig und heilige Menschen werden zu engelgleichen Wesen; die Mönche und Nonnen führen schon auf Erden ein „englisches", engelgleiches Leben. Sodann ist besonders wirksam der Gedanke, daß jeder Mensch seinen Schutzengel hat, der ihn behütet, den man betrübt, wenn man sündigt; das Schutzengelfest wird am 2. Oktober gefeiert. Der Erzengel Michael wird in jeder Messe unmittelbar nach Gott und der Jungfrau Maria als erster der Himmlischen angerufen, denen der Priester unsre Sünden bekennt; daneben ist er als heiliger Streiter, als Patron der Kriegsleute bekannt, so wie Raphael die Wanderer und Auswanderer schützt.

Den guten Engeln stehen die gefallenen, die Dämonen gegenüber. Früher hatte der Glaube an sie die sehr reale Folge, daß Menschen, weil sie sich mit ihnen verbündet hätten, als Zauberer und Hexen verfolgt wurden; der Glaube an Zauberei, der schon in vorchristlicher Zeit bestanden hatte, lebte in der Kirche weiter oder lebte wieder auf und hat bekanntlich auch im älteren Protestantismus noch lange gewirkt. Staatliche Hexenprozesse haben heute auch in streng katholischen Ländern aufgehört. Aber der Glaube, daß Dämonen uns umlauern und man von ihnen besessen sein kann, spielt nicht nur im katholischen Volk, sondern auch in der katholischen Kirchensitte und Theologie seine Rolle. Bei jeder Taufe wird der Exorzismus vollzogen, der unreine Geist ausgetrieben; im amtlichen römischen Rituale (s. § 51) gibt es Formulare zur Beschwörung böser Geister; namentlich Geisteskrankheit führt katholischer Volksglaube oft noch auf Besessenheit zurück. Die deutsche katholische Theologie ist hier vorsichtiger als die romanische; immerhin sagt des 1913 verstorbenen Würzburger Professors Göpfert Moraltheologie (I⁷ 1913 S. 463) in bezug auf Gespräche, die der den Dämon austreibende Priester etwa bei dieser Gelegenheit mit ihm anzuknüpfen versucht ist, es sei „verboten, ihm neugierige Fragen vorzulegen, und es wäre eine schwere Sünde, sich mit dem Satan bei der Beschwörung

in ein langes Gespräch ein zulassen; dagegen ist es probabilius" (nach wahrscheinlicherer Ansicht) „nur läßliche Sünde, ihm nur die eine oder andere neugierige Frage vorzulegen".

Zu Kap. 10: einen auch Nichtkatholiken leicht zugänglichen ganz kurzen Abriß katholischer Dogmatik bietet Pohle in dem Sammelwerk Die Kultur der Gegenwart 1 IV2 [2] 1909, mit weiteren Literaturangaben. Die innersten Motive (nicht die Einzelheiten) katholischer Glaubenslehre lernt man aus Adam kennen (s. S. 209). Eine deutsche katholische Dogmatik der letzten Zeit, die sich doch besonders eng an Thomas von Aquino anlehnt, ist die von Diekamp, 3 Bde., [3] 1921—22. Namentlich auch Nichtkatholiken will Fendt (protestantisch gewordener katholischer Theologe) Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas (1921) zeigen.

11. Kapitel
Gnade und Kultus

§ 44. Verdienst und Gnade

1. Der Begriff der Gnade. Der Protestant pflegt unter Gnade eine Gesinnung Gottes gegen die Menschen zu verstehen, Gottes von uns nicht verdiente Liebe, seine Sünderliebe, Barmherzigkeit; daß Gaben oder günstige Schicksale, die dem Menschen von Gott gewährt worden sind, als Gnaden bezeichnet werden, kommt zwar im protestantischen Sprachgebrauch auch vor, aber mehr im erbaulichen als im dogmatischen. Im Katholizismus wird zwar unter Gnade auch Gottes Sünderliebe verstanden, aber häufiger eine von Gott einem Menschen verliehene Gabe. Gnaden sind hier göttliche Gaben vornehmlich innerer Art, Kraft zum Guten, überhaupt die Gott wohlgefällige Beschaffenheit des Menschen, sofern sie als uns verliehen, nicht von uns selbst gewirkt erscheint. Gnade ist hier wesentlich nicht Gesinnung Gottes, sondern Qualität des Menschen.

An sich ist es eigentümlich, daß Gnade (wie auch gratia und charis) sowohl die Beschaffenheit dessen bezeichnen, der einem andern gefällt, als auch die Gesinnung dessen, der an anderen Gefallen findet. Bei den Eigenschaftsworten geht die Bedeutung z. T. auseinander: charieis bezeichnet nur die Beschaffenheit des Gefallenden, gnädig nur die Gesinnung dessen, dem man gefällt, gratiosus bezeichnet beides. Unser „gefällig" aber bedeutet sowohl, daß mir etwas (oder jemand) gefällt, als auch, daß ich bereit bin, ihm Dienste zu leisten, ihm gewogen bin.

Sagen wir, Gott lasse Gnade walten, so steht Gnade für uns im Gegensatz zu Gottes Gerechtigkeit (die uns strafen müßte) und zu unserer Schuld. Bezeichnet Gnade dagegen im Katholizismus wesentlich eine Beschaffenheit des Menschen, so tritt der Begriff in Gegensatz zu dem der Natur. Gnade ist eine von Gott verliehene übernatürliche Beschaffenheit des Menschen, ist Übernatur.

2. Gnade und Verdienst. Werden Gesetz und Evangelium im Katholizismus einander nicht so entgegengesetzt, wie im Protestantismus, und ist Evangelium die frohe Botschaft von Gottes sündenvergebender Gnade, so stehen

auch Gesetz und Gnade einander nicht so gegenüber wie im Protestantismus, und also auch Verdienst und Gnade nicht. Gratia und meritum (Verdienst) stehen nebeneinander. Mit dem Begriff des Gesetzes spielt der des Lohnes eine große Rolle. Der Inhalt des Sittengesetzes erscheint zwar dann als eine unendliche Forderung, wenn das Gesetz allgemein und wie bei Kant wesentlich formal gefaßt wird. Sobald man es dagegen in eine Anzahl von einzelnen Geboten zerlegt, werden wenigstens einige davon als ganz erfüllbar erscheinen. Katholische Lehre ist es nun, daß schon, wer diese Gebote erfüllt, noch ohne darüber Hinausgehendes zu leisten, Gottes Lohn verdiene. Man beruft sich auf Jesu zahlreiche Worte vom Lohn bei Gott. Gott hat eine Lohnordnung eingesetzt; das war sein freier, uns unergründlicher, freundlicher Wille. Nachdem Gott aber einmal diese Ordnung getroffen hat, hat der Mensch, der die angegebenen Bedingungen erfüllt, Lohn verdient; er erwirbt sich Verdienste vor Gott. Erst recht natürlich, wer an irgendeinem Punkt mehr leistet, als Gott forderte. Neben oder zwischen Gottes Heiligkeit und Gottes Güte spielt der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im Katholizismus eine größere Rolle, als im Protestantismus. Daß meritum und gratia zusammenstehen, wird dadurch erleichtert, daß gratia eine Gott wohlgefällige Beschaffenheit des Menschen bezeichnet. Wir erwerben merita auch dann, wenn uns zum Tun des Gotteswillens die gratia hilft; Gott hat es gewollt, daß wir uns Verdienst erwerben, und dadurch uns wiederum mehr Gnade erwerben, und er gibt uns, damit wir uns Verdienste erwerben können, Gnade. So heißt es im Katholizismus nicht: je mehr Verdienst, desto weniger Gnade, und je mehr Gnade, desto weniger Verdienst, sondern geradezu: je mehr Verdienst, desto mehr Gnade, d. h. desto mehr göttliche Gnadenkräfte können in uns einströmen, und je mehr Gnade, desto mehr Verdienst, desto höhere Verdienste können wir uns erwerben. Ein bescheidenes Verdienst kann der Mensch sich schon erwerben, wenn er von der göttlichen Gnade noch nicht erfaßt ist oder sie durch die Sünde wieder verloren hat. Daß er sich da zu Gott, zum Guten hinwendet, ist immerhin löblich; Gott rechnet es aus Billigkeit als Verdienst an, als meritum de congruo. Erwirbt man ein solches, während man mit unvergebenen Todsünden belastet, also der Verdammnis verfallen ist, so wird es freilich erst dann wirksam, wenn diese Sünden vergeben sind, Gott wieder seine Gnadenkräfte in uns einströmen läßt. Ein im Stande der Gnade erworbenes Verdienst heißt meritum de condigno.

3. Die Entwicklung der katholischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre. Zusammen gehören die Begriffe Gnade und Rechtfertigung im Katholizismus wie im Protestantismus. Es bedeutet aber nicht nur die Gnade hier und dort etwas Verschiedenes, sondern ebenso die Rechtfertigung. Bei Paulus steht Gnade wesentlich im Gegensatz zu aller menschlichen Leistung, Schwachheit, Sünde. Daß Augustin mit seiner Lehrweise nicht durchdrang, und im Mittelalter die mehr mit Augustin gehende thomistische Schule und die mehr semipelagianische skotistische einander gegenüberstanden, pflegt in der Dogmengeschichte dargelegt zu werden. Das Tridentinum suchte hier zu vermitteln; seine Lehre ist kurz folgende. Den Anfang macht die gratia dei praeveniens, Gottes zuvorkommende Gnade. Die Menschen fassen, unterstützt durch Gottes

Gnadenhilfe, Glaube d. h. Glaube an Gottes Dasein, Macht, Heiligkeit, bekommen Abscheu vor der Sünde; doch ist solcher Glaube noch informis, ungestaltet; er betätigt sich noch nicht in Liebe. Dies alles, mag es auch Gott gefallen, begründet doch nur merita de congruo, bis die eigentliche Gnadeneingießung folgt. Dieser Vorgang ist die Rechtfertigung. Die Gnade wird eingegossen wie oder als eine übernatürliche Substanz, und durch diese Verleihung der Gnade werden *wir vor Gott gerecht, Gott wohlgefällig* (sofort; es ist nicht an einen Vorgang von längerer Dauer gedacht). Dabei wird die Sünde vergeben, aber Rechtfertigung ist (im Unterschied von der protestantischen Lehre) nicht nur oder doch nicht in erster Linie Sündenvergebung, sondern die Hauptsache ist, daß durch den hl. Geist die Liebe zu Gott und den Menschen in uns mächtig wird; nun ist der Glaube fides caritate formata (durch die Liebe gestaltet); er und die aus ihm hervorgehenden Werke begründen merita de condigno. Gibt Gott uns seine Gnade also im letzten Grunde gratis d. h. haben wir keinen Anspruch darauf, so gibt er sie doch je nach *unserer vorausgegangenenen Haltung und ihre Annahme ist freiwillig.* Daß wir vor Gott gerecht dastehen, daran ist unser Tun, sind unsere Werke beteiligt; wir werden nicht etwa nur durch unseren Glauben gerecht. Der Streit zwischen mehr thomistischer und mehr skotistischer Lehrweise ging nach dem Tridentinum weiter; doch haben die Päpste in den jansenistischen Streitigkeiten um 1700 sich mehr auf die Seite der von Franziskanern und Jesuiten vertretenen skotistisch-semipelagianischen Lehre gestellt. So wird heute gelehrt, daß die Gnade zwar allen Christen angeboten werde, aber daß sie wirksam oder unwirksam sei, je nachdem der Mensch mitwirkt oder nicht. Das Einwirken der Gnade psychologisch verständlich zu machen wird nicht versucht; Gott greift in wunderbarer Weise ein. Der Gedanke, daß Gott uns helfe, steht nicht als religiöses Urteil neben oder über der an sich durchgeführten psychologischen Betrachtung der Vorgänge, in denen der Mensch das Heil ergreift. Sondern das Heil wird von einer ausgesprochenermaßen psychologisch nicht verständlichen übernatürlichen Gnadeneingießung abhängig gedacht.

Zur biblischen Begründung dieser Lehren beruft man sich nicht nur auf den Jakobusbrief (in bezug auf das Verhältnis von Glauben und Werken, gegen die Stellen bei Paulus, die für die Reformatoren entscheidend waren), sondern *auch auf Pauluswort*e; namentlich Röm 5 5 „Die Liebe zu Gott ist ausgegossen durch den hl. Geist in unsere Herzen" entspricht recht genau den Formeln, die in der katholischen Lehre von der Heilsaneignung gebraucht zu werden pflegen.

Rückert, Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil, 1925.

§ 45. Die Bedeutung des Kultus

1. Gnade und Kultus. Drängt sich im Katholizismus in der besprochenen Weise das Physisch-Hyperphysische zwischen das psychologisch Verständliche, so ist die Gnade, die hier eine Beschaffenheit des Menschen bedeutet, genauer als eine dem Menschen auf geheimnisvolle Weise eingegossene übernatürliche Substanz zu bezeichnen. Und zwar wird sie dem Menschen namentlich durch

feierliche Handlungen eingeflößt, im Kult. So hängen für den Katholiken Gnade und Kult eng zusammen. Für den Protestanten ist der wichtigste Zusammenhang, in dem die Gnade erwähnt wird, die Rechtfertigung; ob wir sagen „Rechtfertigung aus Glauben" oder „Rechtfertigung aus Gnaden", das kommt im Sinne der Reformatoren auf dasselbe hinaus. An einen Zusammenhang von (Gottes) Gnade und dem Kultus zu denken liegt uns schon ferner, und vollends pflegen wir Protestanten an einen Zusammenhang von Rechtfertigung und Kultus überhaupt kaum zu denken (denn daß die ältere protestantische Lehre die Wiedergeburt in engen Zusammenhang mit der Taufe bringt, steht immerhin auf einem anderen Blatt).

2. **Wichtigkeit und Reichtum des Kultus.** Hängen Gnade und Kult eng zusammen, so ist der Kult natürlich für den Katholiken sehr viel wichtiger als für den Protestanten. Das protestantische Christentum ist Glaube, dem aller Kult nur dient, ist Sache der Überzeugung, des Denkens, wird vermittelt durchs gesprochene, geschriebene, gedruckte Wort, das man hört oder liest. Der Katholizismus ist zwar natürlich auch Glaube, aber (sehr viel mehr als der Protestantismus) zugleich Kult d. h. ein Kult, der nicht nur in Verkündigung von Gottes Wort und im Sprechen der Frommen zu Gott besteht, sondern der Katholizismus mit seinem Kult ist eine Religion für — man möchte fast sagen: alle fünf Sinne. Das Göttliche wird gesehen, nicht nur in Abbildern, Gottesbildern, Christusbildern usw., sondern vor allem schaut man das wirklich gegenwärtige Göttliche, als verborgen an in der geweihten Hostie und dem geweihten Kelch; Brot und Wein sind da nach katholischer Lehre in Leib und Blut Christi verwandelt. Der Priester, dem solches Wunder geschieht, hat göttliche Vollmacht. So werden seine Worte, so werden Gesang und Musik bei der Messe als Klänge, die vom Himmel her kommen, empfunden. Genießt man dann bei der Kommunion den wirklichen Leib Christi, so wird heilige Speise geschmeckt. Gleichzeitig wird auf den Geruchssinn gewirkt, indem Weihrauchduft die Kirche erfüllt. Die Weihrauchwolken, die das Kirchengebäude durchziehen, der feierliche Klang einer oft edlen Musik, der Schimmer unzähliger Kerzen, der Reichtum bunter Gewänder der Priester, die am Altare ihren Dienst tun, die echte Ergriffenheit vieler Andächtiger, die man versammelt sieht, all das wirkt nicht selten so zusammen, als vermöge man das Göttliche greifbar nahe zu fühlen; all das hat seit alten Zeiten sinnberauschend auch auf solche gewirkt, die zu anderen Stunden mit klarem Denken sich von den widerspruchsvollen Dogmen, den unglaubhaften Mirakeln und dem bunten Volksglauben dieser Kirche abgewendet hatten.

Ist der katholische Kult reicher als der protestantische und für den Katholiken wichtiger als dem Protestanten der seine, so wird natürlich die Unkirchlichkeit, die mangelhafte Beteiligung am Kult entsprechend schärfer verurteilt. Im Protestantismus wird anerkannt, daß jemand religiöses Leben haben kann, ohne am Kult der Gemeinde teilzunehmen. Auch im Katholizismus kann z. B. einem Heiligen, der als Einsiedler lebt, und vielleicht sogar einem, der im Kloster ein anerkannt heiliges Leben führt, es nachgesehen werden, wenn er immer weniger am gemeinsamen Kult teilnimmt; aber das sind belanglose Ausnahmen; praktisch wird aufs stärkste betont, daß die Be-

teiligung am Kult Pflicht, der Kult heilsnotwendig ist. Wie Kult und Gnade zusammenhängen, so auch Kult und Verdienst; die Beteiligung am Kult ist verdienstlich. Im Grunde entsprechen ja die Worte Kult, Gottesdienst dieser Denkweise. Dieser überlieferte Sprachgebrauch muß dem Protestanten immer bedenklich sein, während ihn der Katholik, der auch nicht vergessen will, wie sehr wir Gott an den Brüdern dienen sollen, unbedenklich festhalten kann. Das Verhältnis von Ritual und Gesinnung wird hier und dort anders gefaßt. Im Protestantismus, namentlich im neueren, wird betont, daß die kultischen Bräuche Ausdruck von Ehrfurcht und Andacht und Anregungsmittel der Frömmigkeit sind; dem Katholiken sind sie mehr die Bedingung, ohne die religiöses Leben normalerweise nicht sein kann, geradezu die Ursache des religiösen Lebens. Für Protestanten ist der Kult eine Wirkung des religiösen Lebens, für den Katholiken das religiöse Leben eine Wirkung des Kultus. Daß der Kult Ausdruck der Frömmigkeit ist, gilt natürlich auch für den Katholiken, aber mehr in bezug auf Gebete, Gesang usw., während die Hauptsache am Kult für ihn etwas anderes ist, das sakramentale Handeln des Priesters. Und wie der Kult für den Katholiken wichtiger ist, so hat er auch viel mehr Kult: täglich wird Messe gelesen; der Protestant kennt zwei Sakramente, der Katholik sieben.

So sind denn die fünf Hauptgebote der Kirche, die in Katechismen eingeprägt werden, kultischen Inhalts; sie stehen praktisch neben den zehn Geboten Gottes: „1. Du sollst die gebotenen Feiertage halten. 2. Du sollst an allen Sonn- und Feiertagen die hl. Messe ehrerbietig anhören." (Die Messe; von der Predigt ist hier nicht ausdrücklich die Rede.) „3. Du sollst die gebotenen Fasttage wie auch die Abstinenztage halten. 4. Du sollst jährlich wenigstens einmal einem verordneten Priester deine Sünden beichten. 5. Du sollst das allerheiligste Sakrament des Altars wenigstens einmal im Jahre und zwar zur österlichen Zeit empfangen."

3. Kultus und Sakrament. Daß der katholische Kult wesentlich in sakramentalen Feiern besteht, ist ein besonders deutlicher Unterschied vom protestantischen. Weil der Kult die Gnade bringt und weil er wesentlich in Sakramenten besteht, konnte das Tridentinum sagen, alle wahre Gerechtigkeit werde durch die Sakramente angefangen oder wiedergewonnen. Der Hauptgottesdienst ist die Messe, die Feier des Altarsakraments; das Mittelstück der protestantischen Gemeindefeier ist die Predigt. Sulze hat den Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus wesentlich auf die beiden Prinzipien zurückführen wollen: Sakrament und Erziehung. Die religiöse Erziehung aber, die im Protestantismus herrscht, erfolgt vornehmlich durch das Wort. Die beiden Sakramente, die im Protestantismus nur noch stehen geblieben sind, würden auf manche Menschen stärker wirken, wenn sie von anderen Sakramenten umgeben und gestützt wären. Goethe hat (im 7. Buche des 2. Teils von Dichtung und Wahrheit) dem katholischen Sakramentswesen gerade um seines das ganze Leben umfassenden Zusammenhangs willen stärkere Wirkung zuerkannt.

§ 46. Die Sakramente im allgemeinen und die Priesterweihe

1. **Der Begriff des Sakraments.** Die sieben Sakramente sind Taufe, Firmung, Altarsakrament, Buße, letzte Ölung, Priesterweihe, Ehe. Unterschieden werden materia (Stoff) des Sakraments, das sichtbare Zeichen, und forma, die begleitenden Worte. Außer beiden gehört zum Sakrament persona ministri, der es verwaltende Priester (wieso auch Laien Sakramente spenden können, wird noch besprochen). Daß auch Empfänger da sein müßten, wird nicht gelehrt; beim Altarsakrament genießt, wenn keine Kommunikanten da sind — und das ist sehr oft der Fall — der Priester (nicht nur den Wein, sondern auch) die Hostie allein. Der Schriftbeweis dafür, daß alle sieben Sakramente von Christus eingesetzt seien, bleibt lückenhaft; z. B. kann man sich für die letzte Ölung nur mühsam auf Mk. 6^{13}, eher schon auf den Jakobusbrief berufen. Aber das Tridentinum hat jeden verurteilt, der leugne, daß sie alle von Christus eingesetzt seien, oder mehr oder weniger als sieben annehme, und dem Geiste des römischen Systems entspricht es, daß vor diesem Konzilsspruch historische Bedenken schweigen; das Dogma ist stärker als die Geschichte, die Tradition stärker als die Bibel.

Nicht alle Sakramente sind allen Christen heilsnotwendig; die Priesterweihe empfangen immer nur einige. Im Notfall kann das Sakrament durch das votum sacramenti ersetzt werden, durch den ernsten Wunsch, es zu empfangen. Unwiederholbar sind Taufe, Firmung, Priesterweihe; sie geben einen character indelebilis, ein unzerstörbares Gepräge; Sacramenta viventium sind solche für die geistlich Lebendigen, die im Stande der Gnade Befindlichen, sacr. mortuorum, Sakramente der (geistlich) Toten, Taufe und Buße, sind für die, die noch nicht oder nicht mehr im Stande der Gnade sind.

2. **Die Wirkung der Sakramente.** Auch die andern Sakramente, nicht nur diese beiden letztgenannten, tilgen Sünden, wenn bei ihrem Empfang votum poenitentiale, bußfertige Gesinnung da ist. Alle Sakramente mehren die Gnade, aber nicht die Sakramente allein geben Gnade, auch die Gebete mehren die Gnade, ebenso die guten Werke, die man im Stande der Gnade tut. Immerhin werden die Sakramente im Katholizismus entschieden als die wichtigsten Gnadenmittel angesehen.

Der Satz, daß die Sakramente ex opere operato (aus vollzogenem Werk) wirken, nicht ex opere operantis (aus der Tätigkeit des Vollziehenden) bedeutet: im richtig vollzogenen Sakrament liegt eine Kraft, die (relativ) unabhängig ist von der Gesinnung des Spenders und des Empfängers; die Sakramente wirken kraft einer in ihnen selbst liegenden Macht. Das Übermenschliche, Übernatürliche, an sich Ehrwürdige der Sakramente soll damit hervorgehoben werden. Wie die Kirche über dem Einzelnen, zwischen dem Einzelnen und Gott steht, so hängt das Objektive der Sakramentswirkung nicht ab von der zufälligen persönlichen Würdigkeit der Nächstbeteiligten. Natürlich müssen die Personen, die das Sakrament vollziehen oder empfangen, dazu befugt sein, man muß die Handlung formal richtig vollziehen (also z. B. bei der Taufe die Worte sprechen ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes)

und dies mit der Absicht, der intentio tun, das Sakrament im Sinne der Kirche zu verwalten. Daß dieses Maß von innerer Beteiligung gefordert wird, das wird jeder billigen; aber sind diese Bedingungen erfüllt, dann werden die Sakramente giltig vollzogen, auch wenn der Priester, der sie vollzieht, mit unvergebenen schweren Sünden beladen ist. Dem Empfänger aber wird nur abverlangt, daß er non ponit obicem, keinen Riegel vorschiebt, nicht geradezu innerlich widerstrebt; dagegen wird die evangelische Forderung ausdrücklich abgelehnt, daß der Empfänger fides specialis mitbringe, d. h. das Vertrauen, daß das Sakrament gerade ihm heilsam sein werde. Immerhin wird eine gewisse dispositio verlangt; der Empfänger soll (außer bei Taufe und Buße) frei von unvergebenen Todsünden sein und Glauben im Sinn der Kirche haben, eine elementare Kenntnis von Christentum haben und willig sein, allen Kirchenlehren zuzustimmen. Und gegen die reformatorische Forderung einer fides specialis konnten Katholiken immer einwenden, die alte lutherische Ansicht, daß die Kinder bei der Taufe schon irgendwie Glauben hätten, sei nicht weniger schwierig als die Annahme, die Sakramente wirkten ex opere operato. Wer die Heilswirkung des Sakraments von der Gesinnung des Empfängers abhängig mache, müsse auch die Kindertaufe preisgeben.

3. **Die Priesterweihe**, Ordination, sacramentum ordinis (des priesterlichen Standes; eigentlich: der Ordination), die nur durch Bischöfe erteilt wird, ist die Voraussetzung der übrigen Sakramente, d. h. normalerweise kann nur, wer sie empfangen hat, die anderen Sakramente verwalten. Von den 7 Weihen, aus denen sie besteht, sollen die drei höheren (s. S. 177) durch je ein Jahr getrennt sein; doch wird davon jetzt allgemein dispensiert. Nur gibt man nicht zwei höhere Weihen an einem Tage. Im allgemeinen soll, wer die Priesterweihe empfängt, 24 Jahre alt sein. Die Feier der Ordination ist eindrücklich; sie und die der vom Geweihten zu lesenden ersten Messe stehen in hohem Ansehen; daß ein junger Mann in den Priesterstand eintritt, gilt als gottgefälliges Werk, und die Feier dieses Eintritts ist ein Ehrentag für die ganze Familie und Gemeinde, aus der er stammt. Einen ihr unwürdig scheinenden Priester kann die Kirche vom Dienst suspendieren, seines Amtes entsetzen, aus dem geistlichen Stande stoßen, exkommunizieren; doch auch dann behält er nach katholischer Ansicht den priesterlichen Charakter und die priesterlichen Standespflichten (Zölibat, Brevierbeten u. a.). In ganz besonderen Fällen kann der Papst einen Priester, der auf seine Standesrechte verzichtet, auch vom Zölibat befreien; würde ein solcher später wieder Priester, so wird er doch nicht noch einmal geweiht. So wirkt sich der character indelebilis der Ordination aus (der unzerstörbare Charakter, den sie gibt). Diakonats- und Bischofsweihe haben nach herrschender Ansicht sakramentalen Charakter, aber nicht die Bedeutung eines selbständigen Sakraments.

§ 47. Taufe, Firmung, letzte Ölung

1. **Die Notwendigkeit der Taufe.** An sich wird daran festgehalten, daß nur Christen selig werden können; ein Christ wird man aber durch die Taufe; also soll jedermann dazu helfen, daß möglichst alle getauft werden. Normaler-

weise tauft der Priester, im Notfalle aber können es alle tun, nicht nur katholische Laien (auch Frauen), sondern auch Häretiker, ja Nichtchristen (wenn sie nämlich dem Christentum freundlich gegenüberstehen; sonst könnten sie ja nicht die Absicht haben, das Sakrament im Sinne der Krche zu verwalten, und es würde ungültig sein). Ersetzt werden kann die Taufe — das ist altchristlicher Grundsatz — durch das Martyrium, auch durch das Verlangen nach ihr; d. h. wenn ein Erwachsener getauft werden möchte, es aber ohne seine Schuld nicht mehr dazu kommt und er plötzlich stirbt, so gilt jener Wunsch verbunden mit Reue über die Sünden als Ersatz des Sakraments. Folgt aus dem strengen Satz, daß ohne Taufe kein Heil ist, die ewige Verdammnis ungetauft verstorbener Kinder, so hat man früh gelehrt, ihre Verdammnis sei omnium mitissima. So sehr das Motiv dieser Abschwächung zu achten ist, so eigentümlich ist dieser Begriff einer „allermildesten Verdammnis". Heute denkt man sich ihr Los als ein Paradies ohne volle Seligkeit. Praktisch wirkt die Kirche darauf hin, daß die Sitte, die Kinder schon einige Tage nach der Geburt zu taufen, festgehalten werde. Daß die Kinder, die getauft werden, schon in irgendwelchem Maße Glauben haben, diese Theorie Luthers ist dem Katholizismus fremd, ist von katholischen Voraussetzungen aus auch nicht notwendig.

2. **Vollzug und Wirkung der Taufe.** Noch im Mittelalter war Untertauchen des Täuflings auch im Abendlande üblich; heute ist aspersio Brauch, d. h. nicht bloße Besprengung, sondern (dreimaliges) Begießen der Stirn. Mit dem Exorzismus (s. § 43 8) ist die abrenuntiatio verbunden; der Täufling entsagt dem Teufel und allem bösen Werk und Wesen. Ist er, wie fast immer, ein Kind, so tun es für ihn die Paten; zwei sollen es sein, ein Mann und eine Frau, patrinus und matrina. Das Ritual der Taufe ist ungleich reicher als meist im Protestantismus. Der Tag des Heiligen, dessen Namen man bei der Taufe erhielt, wird als der Namenstag von Katholiken meist mehr gefeiert als der Geburtstag.

Die Taufe gibt zum erstenmal die Gnade, wirkt Vergebung aller bisherigen Schuld. Fällt ein Getaufter von der Kirche ab, so hört, wie bei jeder Todsünde, die Wirkung der Taufgnade auf, so lange er in dieser Sünde verharrt. Da die Taufe die Hoffnung auf Seligkeit gibt, man aber eigentlich nur in der katholischen Kirche selig werden kann, sieht diese Kirche alle Getauften als irgendwie zu ihr gehörig an; diesen Anspruch vertrat Pius IX. in seinem Briefwechsel mit Kaiser Wilhelm I., der ihn würdig zurückwies.

3. **Ketzertaufe und Wiedertaufe.** Hatte die Alte Kirche nach manchen Streitigkeiten gemäß der römischen Ansicht sich für die Gültigkeit der von Ketzern vollzogenen Taufe entschieden (wenn sie mit Wasser und der triadischen Taufformel vollzogen sei), so hat man in Rom nach dem Massenabfall, den die Reformation brachte, an diesem Grundsatz festgehalten und es lange gemißbilligt, wenn Protestanten, die zur römischen Kirche übertraten, wiedergetauft wurden. Wie die alte nordafrikanische Kirche die Ketzertaufe verwarf, so hat Augustin und so haben im Anschluß an ihn die Jansenisten gelehrt: extra ecclesiam nulla conceditur gratia, außerhalb der Kirche gibt es keine Gnade; der Papst aber hat diesen Satz 1713 verworfen.

Doch würde das nicht zur Preisgabe auch des anderen Satzes führen: außerhalb der Kirche gibt's kein Heil? Und so ist denn in der Frage nach der Gültigkeit protestantischer Taufen z. T. eine Wandlung eingetreten. Erschwert sich die katholische Kirche nicht ihren Kampf gegen den Protestantismus, wenn sie die protestantische Taufe als gültig anerkennt? Die theologische Begründung dafür daß man sie nicht anerkenne, liegt in der Tatsache, daß Protestanten zwar die Absicht haben, eine christliche Taufe zu vollziehen, aber doch nicht die Handlung im Sinne der katholischen Kirche vornehmen wollen. Überdies hatten Tauflehre und Taufpraxis des älteren Protestantismus mehr Ähnlichkeit mit der katholischen, als die des neueren Protestantismus. Zwar ob das Apostolikum gebraucht wird oder nicht, ist nicht entscheidend. Es ist katholische Vorschrift, daß es gebraucht werde, aber zur Gültigkeit der Taufe ist es nicht notwendig. Man weist von katholischer Seite her jedoch gern darauf hin, daß auch sonst im neueren Protestantismus auf Wahrung der alten Taufformen und -formeln oft wenig Wert gelegt werde. Hier und da ist die Vorstellung in katholischen Kreisen vorhanden, eine von einem positiv gesinnten evangelischen Geistlichen vollzogene Taufe werde gültig sein, die von einem der kritischen Richtung angehörigen Geistlichen vollzogene Taufe aber im allgemeinen nicht. Tauft man Protestanten wieder, so geschieht es unter dem Vorbehalt, wenn sie gültig getauft seien, wolle man sie nicht wiedertaufen (denn man würde sonst, da die Taufe einen character indelebilis gibt, eine wirkungslose, sinnlose Handlung vollziehen). Der Übergang zur strengeren Praxis müßte, wenn er allgemeiner würde, weitreichende Folgen haben, auch für konfessionsverschiedene Ehen (s. § 62): da, wer nicht gültig getauft ist, nicht als Christ gilt, und die katholische Kirche Ehen zwischen Katholiken und Nichtchristen überhaupt nicht anerkennt, würde dem protestantischen Teil nur die Wahl bleiben, entweder sich katholisch taufen lassen, d. h. katholisch zu werden, oder auf katholische Trauung zu verzichten; der heutige Zustand, daß eine Mischehe, wenn auch unter schweren Bedingungen für den nichtkatholischen Teil, katholisch getraut werden kann, würde aufhören. Gegen diese Konsequenz wird man auf katholischer Seite mit gutem Grund Bedenken haben. So hat denn noch 1890 das sanctum officium erklärt, im allgemeinen solle für Eheschließungen die Gültigkeit nichtkatholischer Taufen angenommen werden. Immerhin mehren sich die Fälle der Wiedertaufe.

Stehfen, Die Wiedertaufe in Theorie und Praxis der römisch-katholischen Kirche, 1908.

4. **Die Firmung** war ursprünglich auch im Abendlande mit der Taufe verbunden, wie noch heute im Morgenlande die Salbung, wurde aber seit dem 4. und 5. Jh. zu einem besonderen Akte, dem Bischof vorbehalten. Als an Stelle der Erwachsenentaufe immer allgemeiner die Kindertaufe trat, ward die Firmung auch zeitlich von der Taufe getrennt. Sie gilt als Ersatz der aus apostolischer Zeit berichteten Handauflegung. Paten gibt es bei der Firmung wie bei der Taufe, je einen Mann und eine Frau. Doch pflegt bei Massenfirmungen nur ein Pate zugelassen zu werden. Die Form des Sakraments sind die Worte signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine patris et filii et spiritus sancti (ich zeichne dich mit dem Kreuzeszeichen und

stärke dich mit dem Öl des Heils im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes); die Handlung besteht in der Bestreichung der Stirn mit Öl, dem Kreuzeszeichen und einem leisen Backenstreich, einer Art geistlichen Ritterschlags. Als Wirkung dieses Sakraments gilt Empfang des hl. Geistes zur Stärkung des Glaubens und christlichen Sinnes. Vollzogen wird sie selten vor dem 7. Jahr. Sie ist nicht heilsnotwendig; doch wäre es Sünde, wenn man sie durch Nachlässigkeit nicht empfinge. Daß der Bischof (oder Weihbischof) einen Ort besucht, um sie dort zu firmen, wird zu einem religiösen Volksfest. Ausnahmsweise, z. B. in Missionsgebieten, kann auch ein Priester mit der Firmung beauftragt werden.

5. **Die letzte Ölung,** angeblich von Christus eingesetzt und durch Jakobus verkündet, nach (Mk 6 13 und) Jak 5 14f., wo aber nicht von einer dem Sterbenden gegebenen Salbung die Rede ist, sondern von einer, die an Kranken in der Hoffnung auf Besserung vollzogen wird. Solcher Brauch hat sich in der morgenländischen Kirche erhalten (s. S. 94); die römische gibt dieses Sakrament (in Verbindung mit Beichte und Kommunion) denen, die voraussichtlich bald sterben werden; sie empfangen „die Sterbesakramente". Wird, wer sie empfangen hat, wieder gesund, so kann er bei erneuter Todesgefahr sie wieder erhalten. Der Name letzte Ölung bedeutet, daß sie in letzter Stunde gegeben wird (nicht, daß früher schon, bei Taufe und Firmung, Salbungen erfolgt sind). Als wirksam gilt sie, auch wenn sie an schon Bewußtlosen vollzogen wird.

Zu § 46 bis 53: Erläuterung der Handlungen und der verdeutschten Formulare bei Jos. Braun, Sakramente und Sakramentalien, 1922.

§ 48. Die Buße

1. **Geschichtliches** (s. auch § 22 2). Trotz allen Widerspruchs streng Gesinnter, wie wir ihn bei Montanisten, Novatianern, Donatisten finden, setzten sich Milderungen der altkirchlichen Bußpraxis um so entschiedener durch, je mehr seit dem 4. Jh. Massen in die Kirche hineinströmten. Im Abendland ist namentlich durch irisch-schottische Mönche die Sitte verbreitet worden, daß auch Laien bei Priestern oder Mönchen beichten. Schon früh war es Grundsatz geworden, daß für verborgene Sünden keine öffentliche Buße verlangt wurde, wenigstens keine von solcher Art, die verriet, welche Sünde der Büßende begangen hatte. Ein Umschwung hat sich im 11. und 12. Jh. insofern vollzogen, als die Satisfaktionen, die Bußwerke (Fasten, Tragen von Bußkleidern, Almosengeben, Wallfahrten), die früher Voraussetzung der Absolution waren, jetzt an letzte Stelle kamen: die Absolution wird ausgesprochen unter Voraussetzung bußfertiger Gesinnung; nachher aber soll der Losgesprochene noch die Bußleistungen vollbringen. Das Laterankonzil 1215 machte es zur kirchlichen Vorschrift, daß jeder wenigstens einmal jährlich beichte. Das Tridentinum lehrt, daß drei Stücke zur Buße gehören: Reue (contritio), Beichte (confessio) mit folgender Absolution, und Bußwerke, satisfactiones. Die Absolution wird dabei nicht ausdrücklich genannt, ist aber das eigentliche Ziel; so gelten die Worte des Priesters ego te absolvo als die forma des Sakraments. Die Materie sind jene drei Akte: Beichte, Reue (mit dem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen) und

der Wille, die Bußwerke zu verrichten; doch gibt es darüber auch andere Theorien. Für den, der nach der Taufe in schwere Sünde fällt, also praktisch für alle katholischen Christen, gilt Beichte vor einem Priester, wenn man sie haben kann, als heilsnotwendig. Dem, der seit seiner letzten Beichte nur läßliche Sünden beging, mehrt das Bußsakrament die Gnade. Als biblische Begründung gilt namentlich Jo 20 23: welchen ihr die Sünden erlaßt, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten. Umstritten war seit dem Tridentinum namentlich die Reue.

2. Die Reue. Wenn, wer eine Todsünde beging, damit aus der Gnade fällt, so kann er eigentlich, bevor ihm durch das Bußsakrament wieder Gnade zuströmt, keine wirklich geistliche Regung in seiner Seele haben; es wirkt so lange in ihm ja höchstens eine vorbereitende Gnade. So wird man leicht eine sehr unvollkommene, sehr irdisch motivierte Reue schon als genügend ansehen (als vollkommen gilt sie, wenn sie veranlaßt ist durch die Liebe zu Gott). Hier zeigt sich der Nachteil des katholischen Begriffs der Gnade als einer in ihren Wirkungen nicht psychologisch erklärbaren, naturhaft wirkenden Kraft. Die Reformatoren forderten wirklich ernste Reue vor der Absolution; daß dem Grundsatz nicht immer die Praxis in den Kirchen der Reformation entsprach, ist begreiflich. Aber Luther hat, obgleich seine Gedanken auch über die Buße nicht ganz einheitlich sind, doch bisweilen entschieden erklärt, wer aus Furcht vor (irdischer oder göttlicher) Strafe sich zur Buße wende, bleibe in seinem selbstsüchtigen Wesen, verstricke sich noch tiefer ins Böse. Die katholische Kirche dagegen hat in der Zeit der Gegenreformation zwar die ärgsten Auswüchse des Ablaßwesens beseitigt, aber sie hat gleichzeitig aus ihrem Gnadenbegriff ausdrücklich die Folgerung gezogen, für gewöhnlich sei da und sei genügend bloße attritio, unvollkommene Reue, zusammen mit dem Bußsakrament.

Darin, nur eine sehr geringe attritio zu fordern, sind namentlich jesuitische Theologen weit gegangen. Die ärgste Art dieses sog. Attritionismus, die Ansicht, es genüge schon die Furcht vor Schädigung der Gesundheit, schlechtem Ruf u. dgl., ist zwar durch Innocenz XI. 1679 verworfen worden. Aber daß die Katechismen lehren, die Reue müsse innerlich sein und sich auf alle Sünden beziehen, das überschätze man nicht. Alexander VII. verbot 1667, die Lehre zu verketzern, diejenige Art der Reue, die in Angst vor der Hölle besteht, den Willen zum Sündigen ausschließt und mit Hoffnung auf Vergebung verbunden ist, genüge, auch wenn keine Regung der Liebe zu Gott um seiner selbst willen damit verbunden sei; das Dekret steht bei Denzinger (s. S. 162) Nr. 1017. Der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, wird in jedem Falle gefordert. Ernstere und laxe Gedanken über diese Dinge kämpfen noch heute im Katholizismus miteinander.

3. Das Sündenbekenntnis. Wer soll beichten? Daß jeder jährlich mindestens einmal zu beichten hat, diese Pflicht besteht schon für die Kinder, normalerweise vom 8. Jahre an. Im Protestantismus setzt der (mit allgemeiner Beichte verbundene) erste Gang zum Abendmahl die Konfirmation voraus, aber auf katholischer Seite ist die Beichte nicht etwa nur den Gefirmten vorgeschrieben. Natürlich fallen Kinderbeichten oft sehr mangelhaft aus; als Anleitung dienen sog. Beichtspiegel, Schemata, wo im Anschluß an die 10 Ge-

bote, unter Aufzählung der fünf Sinne u. dgl. gefragt ist, welcher Sünden man sich bewußt sei. — Was ist zu beichten? Alle Todsünden, deren man sich bewußt ist, und da oft unsicher sein wird, ob eine Todsünde oder eine läßliche Sünde vorliegt, kann nur geraten werden, ausführlich zu beichten. Eine absichtlich verschwiegene Todsünde würde die Beichte ungültig machen. Andrerseits weiß man auch im Katholizismus, wie leicht etwas vergessen werden kann; man kennt den Spruch: „wer kann merken, wie oft er fehlet?" Und die Skrupulosität, die nie darüber zur Ruhe kommt, ob man auch genug gebeichtet habe, wird nicht nur als den Beichtvätern unbequem empfunden, sondern mit Ernst als eine seelische Gefahr bekämpft. — Wem wird gebeichtet? Der Priester ist nicht schon durch seine Ordination befugt, überall das Bußsakrament zu verwalten, sondern er muß (abgesehen von Fällen der Todesgefahr für den Beichtenden) dazu besondere Vollmacht haben, sei es als der ordentliche Seelsorger eines Bezirks, sei es außerordentliche Vollmacht. Daß man den Priestern der eigenen Pfarrei beichte, gilt als Regel; oft aber sucht man einen anderen, sei es, weil dieser es ernster nimmt, sei es — dies wird das ungleich häufigere sein — weil man von ihm leichter losgesprochen zu werden hofft. Die Angehörigen einiger Orden sind, wie als Volksmissionare (s. § 55 2), so als Beichtväter besonders beliebt. — Wo und wie wird gebeichtet? Normalerweise im Beichtstuhl, dessen Anlage und die Form des Beichtens einander bedingen. Zwischen dem (sitzenden) Priester und dem (knieenden) Beichtenden befindet sich ein Gitter; der Beichtende ist durch einen Vorhang verdeckt. Er spricht bisweilen zunächst ein allgemeines Sündenbekenntnis; in jedem Falle hat er die einzelnen Sünden zu bekennen, deren er sich bewußt ist, wobei der Priester nach den einzelnen Umständen fragen mag und den Beichtenden auf Sünden aufmerksam machen soll, die er sonst vielleicht zu bekennen vergessen würde. — Wie oft wird gebeichtet? Mindestens einmal im Jahre (s. 1), und dann zur Osterzeit. An diesem österlichen Beicht- und Kommuniongang beteiligen sich alle guten Katholiken in ähnlicher Weise wie etwa an der Fronleichnamsprozession (s. § 50 6). Doch werden gewissenhafte Beichtväter nicht etwa um solcher Massenbeteiligung willen den Einzelnen um so leichter und schneller abfertigen. Geraten wird durchaus, daß man auch sonst beichte, öfter beichte, namentlich bei wichtigen Lebensabschnitten (Eintritt in einen Beruf, Eingehung der Ehe u. dgl.) rückschauend eine Generalbeichte ablege.

4. Lossprechung und Bußwerke. Die Lossprechung, absolutio, beginnt mit Angabe der Bußwerke und einem allgemeinen Gebet; bei den Worten ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis in nomine patris et filii et spiritus sancti, ich spreche dich los von allen Strafen und Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, macht der Priester das Kreuzeszeichen über dem Beichtenden. Es folgt ein kurzer Segenswunsch. Als Bußwerke, Satisfaktionen wurden in alten Zeiten Wallfahrten, Fasten, Almosen, Gebete u. dgl. auferlegt; heute ist die Verrichtung bestimmter Gebete durchaus die häufigste Satisfaktion (c. i. c. can. 2313); die Praxis ist milder geworden. Wenn jemand die ihm vorgeschriebenen Bußwerke unterläßt, so wird die Beichte dadurch nicht ungültig, aber er begeht damit eine neue Sünde. Die Verdienste, die man sich erworben hat und die durch eine inzwischen begangene Todsünde

unwirksam wurden, leben wieder auf, wenn man von dieser losgesprochen wird. Andrerseits bleiben dem, der durch Todsünde wieder aus der Gnade fällt, die früher rechtmäßig vergebenen Sünden vergeben; aber die neue Todsünde für sich allein bringt ihn, wie jede Todsünde, in die Hölle. Auch droht, selbst wenn man durch Absolution schließlich vor der Hölle bewahrt wird, doch dem, der eine größere Zahl von Todsünden beging, längere Pein im Segfeuer, soweit er nicht Ablaß gewinnt oder Genugtuung leistet.

5. **Das Beichtgeheimnis.** Der Priester darf über das, was er in der Beichte erfahren hat, mit niemand sprechen, auch mit dem nicht, der ihm gebeichtet hat (soweit dieser nicht selbst davon zu sprechen beginnt). Sogar schwere Verbrechen, die er so erfährt, darf er dem Staate nicht anzeigen (er kann nur etwa durch Verweigerung der Absolution einen Druck ausüben, wenn nämlich dadurch, daß der Verbrecher unentdeckt bleiben würde, andere Leute geschädigt werden würden). Was dem Priester in der Beichte bekannt wurde, soll er wissen, als wüßte er es nicht; so darf z. B. auch ein kirchlicher Vorgesetzter das, was er von seinem Untergebenen in der Beichte erfuhr, nicht zu dessen Nachteil wirksam werden lassen. Verletzung des Beichtgeheimnisses wird mit schwersten kirchlichen Strafen belegt.

6. **Zur Beurteilung der Beichte.** Durch nichts kann ein schuldbelastetes Herz und Gewissen so erleichtert werden wie durch ein rückhaltloses Geständnis und Bekenntnis einem ernsten und gütigen Menschen gegenüber. Solches Bekenntnis mag um so wertvoller sein, je mehr es in Freiheit erfolgte. Aber Unzähligen ist auch hier der Zwang der Sitte heilsam. Die Beichte ist ein Stück Organisation seelischen Lebens. Wir Protestanten haben weniger Organisation und mehr Freiheit, aber auch mehr Zerfahrenheit. Religiöser Gemeinschaft wie sittlicher Erziehung hat die Beichte wichtigste Dienste geleistet. Daß im Protestantismus die Privatbeichte allmählich schwand und im Kult hier nur das vom Prediger für alle gesprochene Sündenbekenntnis übrig blieb, das mußte einen schweren Verlust an religiösen Werten bedeuten, soweit nicht, dem Grundsatz des allgemeinen Priestertums entsprechend, die Einzelnen alle Schuld vertrauensvoll einzelnen Mitchristen, Männern oder Frauen, bekennen; aber wie selten geschieht das! Es gibt unter protestantischen Christen der Neuzeit wenig Verhältnisse solchen Vertrauens; es gibt unter ihnen überhaupt wenig enge religiöse Gemeinschaft; die Gruppenbewegung sucht gerade durch gegenseitiges Bekennen hier Wandel zu schaffen. Der Zusammenhalt der Katholiken, die Macht der römischen Kirche über ihre Gläubigen beruht zum großen Teil auf der Beichte. Ernste Priester vermögen weit verbreiteten sittlichen Schäden durch die Beichte kräftig entgegenzuwirken, indem sie z. B. dem, der einen anderen übervorteilt hat, die Absolution verweigern, wenn er sich nicht verpflichtet, Schadenersatz zu leisten. Namentlich auch Mißstände auf geschlechtlichem Gebiet lassen sich durch die Beichte bekämpfen.

Diesen Vorteilen stehen freilich schwere Bedenken gegenüber. Nirgends können feste Formen gefährlicher werden als auf dem innersten Gebiet, dem religiös-sittlichen. Hält der Katholik uns Protestanten vor, daß wir gar zu leicht, auf Gottes Verzeihung hoffend, tatsächlich uns selbst vergäben, so ist zu erwidern, daß katholische Christen oft, wenn sie gebeichtet haben und ab-

solviert sind, nun der göttlichen Vergebung gar zu sicher sind, obwohl von innerer Umwandlung bei ihnen wenig zu merken ist. Wie man hier urteilt, wird wesentlich davon abhängen, welches Zutrauen man zu Ernst und Gewissenhaftigkeit der Beichtväter hat. Der Vorwurf, daß in der Beichte oft taktlos nach geschlechtlichen Dingen gefragt werde, mag jetzt außer Betracht bleiben; s. darüber § 69. Aber manchmal werden in der Beichte gegenüber den sog. Sünden gegen Gott (Nichtbesuchen der Messe u. dgl.) die gegen den Nächsten ungebührlich zurücktreten, da jene im allgemeinen leichter feststellbar sind; auch die Beichte kann dahin wirken, daß das Kultische sich vor das Sittliche drängt. Und sie kann ausgenutzt werden zur Förderung der Machtstellung der Kirche in dieser Welt, kann mißbraucht werden zu politischen Zwecken.

§ 49. Der Ablaß

1. Die Entwicklung bis zur Gegenwart. Es liegt jeder Gemeinschaft nahe, ihren Mitgliedern statt der herkömmlichen Leistungen gegebenenfalls andere abzufordern, die zur Zeit wichtiger und nützlicher erscheinen. So hat die Kirche namentlich bei den Kreuzzügen die Beteiligung dadurch zu fördern gesucht, daß sie erklärte, den Kreuzfahrern seien alle ihnen etwa noch obliegenden Satisfaktionen erlassen. Die theologische Begründung dafür, daß die Kirche Satisfaktionen erlassen (und also erst recht durch andre ersetzen) könne, gab die Lehre, daß Christus, Maria und die Heiligen durch ihre Verdienste einen Gnadenschatz erworben haben, den die Kirche verwaltet. Diese Lehre, im 13. Jh. ausgebildet, ward im 14. von den Päpsten übernommen. Hatte die Kirche mit jener Förderung der Kreuzzüge Erfolg gehabt, so ward begreiflicherweise auch bald die Teilnahme am Kampf gegen Ketzer mit Nachlaß sonstiger Bußwerke belohnt, dann die Beteiligung an den Jubiläumswallfahrten nach Rom und schließlich auch die Unterstützung wichtiger kirchlicher Werke durch Geld; so diente der Ablaß, der Luther so viel Ärgernis gab, dem Bau der Peterskirche. Daß die Begriffe Schuld und Strafe oft ineinander übergehen, die Ausdrücke vertauscht werden, das war beim Ablaß besonders gefährlich. Empfahl man den Erlaß von Satisfaktionen mit den Worten, daß denen, die das Geforderte leisteten, absolutio a poena et culpa, Befreiung von Strafe und Schuld, gewährt werde, so war der Ablaß damit in das Bußsakrament hineingezogen. Und wenn die geforderte Leistung in Geldzahlung bestand, so schien die Sündenvergebung käuflich zu werden. Besondere Anziehungskraft verlieh dem Ablaß der Glaube an das Fegfeuer. Seit dem 13. Jh. erklärten die Theologen, die Kirche könne die Ablässe (indulgentias) auch den armen Seelen im Fegfeuer zuwenden. Wenn dies nur fürbittweise geschieht, darf man deshalb doch, wie Sixtus IV. 1480 erklärte, nicht an der Wirksamkeit der Zuwendung zweifeln. Dem Volke gegenüber haben Ablaßagenten wie Tetzel schon aus Geschäftsinteresse die kirchliche Lehre noch vergröbert; es meinte oft, wer hinlänglich Ablaß erworben habe, der sei der Seligkeit sicher.

Das Tridentinum hat die ärgsten Auswüchse auch im Ablaßwesen beseitigt, aber grundsätzlich den Ablaß festgehalten und die Lehre über ihn genauer herausgearbeitet. Ablaß und Bußsakrament werden auseinandergehalten;

die Absolution ist nicht um Geld zu haben, Gott gibt sie aus freier Gnade. Aber um sie herum legen sich Rechtsordnungen. Das Bußsakrament gibt dem Menschen Gnade, der Ablaß nicht; er bedeutet nicht den Erlaß von Schuld, sondern nur von Leistungen, die dem Menschen sonst obliegen würden. (Wenn doch oft im Ablaß Befreiung a peccatis, von Sünden, verheißen wird, so ist das, wie man amtlich lehrt, ein ungenauer Ausdruck für a poenis (temporalibus) peccatorum, von den (zeitlichen) Sündenstrafen. Das Volk macht freilich meist diese Unterscheidungen nicht). Legt der Priester dem Beichtenden Satisfaktionen auf, so werden durch diese die zeitlichen Sündenstrafen nur z. T. abgebüßt (s. § 43 4). Was übrigbleibt, muß man, soweit es nicht durch Verdienste ausgeglichen wird, entweder erleiden, im Diesseits oder im Segfeuer, oder man muß dafür Ablaß erwerben; durch diesen werden nicht die vom Priester auferlegten Satisfaktionen unnötig gemacht, sondern es werden (ganz oder z. T.) die zeitlichen Strafen getilgt, die Gott verhängt.

Als biblische Belege führt man Kol 1 24 an: „ich erstatte an meinem Fleisch, was noch mangelt an Trübsalen in Christo für seinen Leib, der die Gemeinde ist"; Paulus habe die Verdienstlichkeit seiner Leiden den Mitchristen zugewandt (während der Sinn gewiß einfach der ist: wie Christus gelitten hat, so ist auch seiner Gemeinde ihr Maß von Leiden bestimmt, das ich voll zu machen habe). Daneben II Kor 2 10: Paulus habe dem Blutschänder nicht die Sündenschuld, sondern nach einjähriger Kirchenbuße den Rest der Strafe erlassen. Wichtiger als solche Bibelstellen ist, daß im Trienter Glaubensbekenntnis gesagt wird, die Vollmacht zum Ablaß sei von Christus der Kirche hinterlassen. In der Christenheit war die Ansicht aufgekommen, die Kirche könne die Verdienste der einen und die Strafen der anderen gegeneinander aufrechnen, diese durch jene ausgleichen, und diese Befugnis hat man dann auf Christus zurückgeführt. Die heutige Theorie unterscheidet bei guten Werken Verdienst und Genugtuung; verdienstlich sind sie, sofern gut; Genugtuung bringen sie, sofern sie mit Mühe, Abtötung verbunden sind. Das Verdienst ist unübertragbar, die Genugtuung kann man anderen zuwenden; doch schwankt der Sprachgebrauch, und das Volksinteresse haftet nicht an solchen Unterscheidungen.

Nik. Paulus, Geschichte des A. im Mittelalter, 3 Bde., 1922f.

2. Maß und Arten des Ablasses. Der Ablaß, die indulgentia ist entweder plenaria, vollkommen, bedeutet Erlaß der ganzen Sündenstrafe, oder er ist partialis, „unvollkommen"; nur ein Teil der Strafe wird erlassen. Der unvollkommene Ablaß wird nach Zeit bemessen: 3 Tage, 40 Tage, 1 Jahr, 7 Jahre u. dgl. Die Kirche meint nicht, daß, wer für ein Jahr Ablaß erwirbt, ein Jahr weniger im Segfeuer zu sein habe. Sondern es werde ihm so viel von den Strafen erlassen, wie Gott wegen eines Vergehens verhängt, für das man in der alten Kirche ein Jahr lang hätte Buße tun müssen. Wie sich aber diese Frist zu einem Jahr Segfeuer verhält, auf diese Frage weiß die Kirche keine Antwort. Ob einer, wenn er 20 oder 100 Jahre Ablaß gewonnen hat, dann auch 20 oder 100 Jahre weniger im Segfeuer zu sein braucht, oder ob ihm das Segfeuer dadurch vielleicht nur um 10 Tage verkürzt wird, das weiß Gott allein. Darum kann nur geraten werden, möglichst viel Ablaß zu

erwerben. Wer vollkommenen Ablaß erwirbt, kann, wenn er sogleich darauf stirbt, unmittelbar zum Himmel eingehen. Die Unterscheidung von perpetuae und temporales indulgentiae, ständigem und zeitweiligem Ablaß, bezieht sich nicht auf die Größe des Ablasses, sondern auf die Zeit, in der er zu haben ist. Der römische Jubiläumsablaß ist nur im Jubiläumsjahr zu haben, der für Förderung eines Kirchbaus gewährte hört auf, wenn die Kirche fertig ist. Andre Ablässe dagegen sind immer zu gewinnen, auch wenn der Papst, der sie ausschrieb, schon lange tot ist (nur daß seine Nachfolger seine Verfügung aufheben oder ändern können). In beschränktem Maße können Bischöfe Ablaß gewähren; die wichtigeren Bestimmungen trifft der Papst durch die Pönitentiarie. Empfänger des Ablasses können Lebende und Tote sein; von den Toten nur die im Segfeuer Befindlichen; denen in der Hölle kann man ihr Los nicht erleichtern. Mitlebenden kann man den Ablaß nicht zuwenden; jeder kann ihn nur für sich oder für die armen Seelen im Segfeuer gewinnen. Will ich ihn für mich gewinnen, so muß ich im Stande der Gnade sein — eine wichtige Einschränkung —; für die armen Seelen kann man ihn nach vorherrschender Ansicht gewinnen, auch wenn man mit Todsünde belastet ist. Tut man ein gutes Werk, das mit Ablaß verbunden ist, so braucht man nicht in jedem Falle die Absicht (oder, wie deutsche Katholiken sagen: die Meinung) zu haben, daß man ihn erwerben wolle; hat man sie, so ist das die aktuelle Meinung; es genügt aber, will man für sich selbst Ablaß erwerben, die habituelle Meinung, d. h. der Wunsch, daß man allen Ablaß erhalte, der einem zusteht. Will man den armen Seelen Ablaß zuwenden, muß man entweder die aktuelle Meinung dazu haben, oder aber den heroischen Liebesakt vollziehen, d. h. ein für allemal den (Genugtuungs-)Wert seiner guten Werke ihnen schenken; dadurch gewinnt man wiederum Aussicht auf ihre Fürbitte. Endlich werden unterschieden persönliche Ablässe (z. B. für die Mitglieder einer Bruderschaft oder eines kirchlichen Vereins; alle möglichen Vereine werden gefördert, indem ihre Mitglieder bei Verrichtung eines bestimmten Gebets Ablaß erhalten), örtliche (für den Besuch einer bestimmten Kirche) und dingliche (für diejenigen, die etwa eine bestimmte geweihte Medaille tragen; aber auch den Ablaß rechnet man hierher, der auf den Gebrauch bestimmter Gebete gesetzt ist). Eine Einschränkung ist eingetreten, sofern nicht mehr einfach für Geldzahlung Ablaß gewährt werden soll (werden Beiträge zu einem Kirchbau mit Ablaß belohnt, dann doch nur, wenn man außerdem bestimmte Gebete verrichtet oder dgl.). Andererseits hat das Ablaßwesen in der Neuzeit ungeheure Ausdehnung gewonnen. Manche Ablässe sind nur einmal im Jahre oder doch nur einmal am Tage zu gewinnen; daneben aber stehen die toties quoties (so oft als-) Ablässe. D. h. wenn keine Beschränkung angegeben ist, so kann man einen Ablaß, der darauf steht, daß man in einer bestimmten Kirche bestimmte Gebete verrichtet, immer wieder gewinnen, indem man immer wieder dazu in die Kirche hineingeht. Namentlich sind bestimmte Gebete in dieser Weise, gleichviel wo man sie spricht, mit Ablaß belohnt. So oft man die Worte „Süßes Herz Mariä, sei meine Rettung" spricht, bekommt man 300 Tage Ablaß; außerdem kann man, wenn man es täglich spricht, einmal im Monat vollkommenen Ablaß erwerben. Viele kurze Gebetsformeln, auch der in katholischen Gegenden

übliche Gruß: Gelobt sei Jesus Christus (worauf man antwortet: In Ewigkeit, Amen), sind so mit Ablaß bedacht, besonders reich das Gebet nach der Meinung des Papstes. Es besteht darin, daß man 5 Vaterunser und 5 Ave Maria betet und dabei namentlich an das Verschwinden der Spaltungen in der Christenheit, die Erhöhung des Glanzes der Kirche u. dgl. denkt. Man kann viel Ablaß erwerben, und viele (aber keineswegs alle) Katholiken sind darin eifrig.

Das amtliche römische Verzeichnis der Ablässe heißt raccolta; ausführlich unterrichtet auch Beringer, Die Ablässe, [15] 1921.

3. **Die Generalabsolution** ist nicht die Absolution nach einer Generalbeichte, sondern eine Absolution mit vollkommenem Ablaß, also ein sicheres Mittel, sofort zur Seligkeit einzugehen. Den Mitgliedern einiger Orden wird sie seit dem Mittelalter gewährt, den Tertiariern einiger Orden an einem bestimmten Tag im Jahr; seit der Neuzeit können sie alle Katholiken in ihrer Sterbestunde erhalten, normalerweise im Zusammenhang mit den Sterbesakramenten; sie heißt da apostolischer Segen in der Todesstunde oder Segen mit vollkommenem Ablaß. Sie kann auch einem zum Tode Verurteilten gewährt werden (der, weil er nicht todkrank ist, nicht die letzte Ölung erhalten darf). Wirksam wird sie nur, wenn wirklich der Tod eintritt; Voraussetzung ist bußfertige Gesinnung beim Empfänger; besondere Vollmacht für den Priester war früher notwendig; jetzt kann jeder Priester sie spenden. Vollkommenen Ablaß für die Todesstunde kann man übrigens auch im voraus gewinnen (durch Verrichtung eines vorgeschriebenen Gebets nach Beichte und Kommunion); wirksam wird er, wenn man beim Tode im Stande der Gnade ist.

§ 50. Das Altarsakrament

1. **Seine Bedeutung.** Oft wird gesagt, der Unterschied katholischer und protestantischer Abendmahlslehre sei, daß nach katholischer Lehre Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden, nach protestantischer nicht, und der Hauptunterschied des Abendmahlsbrauchs sei, daß bei den Protestanten alle aus dem Kelch trinken, bei den Katholiken nur der Priester. Aber der Charakter des katholischen Altarsakraments ist damit noch nicht ausreichend bezeichnet. Es bedeutet 1. unmittelbare, leibhafte Gegenwart Gottes, d. h. Christi in den katholischen Kirchen, 2. Vergegenwärtigung oder Wiederholung des Opfers Christi. Dies beides ist wichtiger, als daß es 3. Kommunion ist, wie das evangelische Abendmahl, und so wird das Altarsakrament von Katholiken ungleich höher geehrt. Es ist sacramentum sanctissimum; Sanctissimum ist geradezu Bezeichnung für die geweihte Hostie. Die übrigen Sakramente haben ihre Kraft erst, wenn sie jemand braucht; in der Eucharistie, im Altarsakrament dagegen ist schon vor dem Gebrauch der Urheber der Heiligkeit, Christus selbst, da. Über die Meßfeier s. § 51.

2. **Die Transsubstantiationslehre.** Die Dogmengeschichte legt dar, wie der Glaube aufkam, daß Brot und Wein bei der eucharistischen Feier Christi Leib und Blut nicht nur darstellen, sondern Christi Leib und Blut sind, eine himmlische Gabe, die wir mit Dankgebeten — eucharistia ist der Dank — Gott als Opfer darbringen, eine himmlische Speise, die wir genießen. Jahrhunderte

hindurch ist das Geheimnis, das über dieser Feier, über den Elementen des Altarsakraments lag, nicht Gegenstand einer ausgebildeten Theorie geworden. Im Mittelalter aber versuchten abendländische Theologen das Wunder, das man bei dieser Feier zu erleben überzeugt war, in Formeln zu fassen. Seit Paschasius Radbertus (9. Jh.) verbreitete sich die Anschauung, es erfolge eine wirkliche Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Das Laterankonzil 1215 erhob diese Lehre zum Dogma. Die Theologen der folgenden Zeit haben sie genauer ausgebildet. Behauptet wird: wenn der Priester die Worte spricht hoc est corpus meum, dies ist mein Leib, und hic est calix sanguinis mei, dies ist der Kelch mit meinem Blut, (und dadurch, daß er sie spricht), geht die ganze Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut Christi über (während in der morgenländischen Kirche der hl. Geist angerufen wird, herabzukommen und sich mit Brot und Wein zu verbinden). Es ist zwar noch der Anschein, es sind noch die species von Brot und Wein da, aber eben nur dieser Schein; es sind noch die accidentia da, das Äußere, Zufällige; das Wesentliche, die Substanz ist verwandelt. (Eigentlich liegen also zwei Wunder vor, erstens die Verwandlung, zweitens die Tatsache, daß trotz der Verwandlung doch dem Anscheine nach noch Brot und Wein vorhanden sind.) Wie dieses Wunder möglich sei, das ist, wie auch das Tridentinum sagt, mit Worten kaum auszudrücken, aber immer wieder wird es dem Katholiken eingeprägt, daß er diese ungeheure Paradoxie zu glauben hat. So wendet sich immer wieder auch die religiöse Dichtung diesem Wunder zu; mit dem Feierlichen verbindet sich da eigentümlich das Lehrhafte, so es in des Thomas von Aquino Hymnus pange, lingua, gloriosi corporis mysterium (sing, meine Zunge, das Geheimnis des erhabenen Leibes):

Verbum caro panem verum
verbo carnem efficit
fitque sanguis Christi merum
etsi sensus deficit;
ad firmandum cor sincerum
sola fides sufficit

Das fleischgewordene Wort (d. h. Christus) macht aus wirklichem Brot durchs Wort Fleisch, und der Wein wird zum Blut Christi, wenn wir es auch nicht mit den Sinnen wahrnehmen; dem aufrichtigen Herzen Gewißheit zu geben, genügt der Glaube allein.

Immer erneut sich diese himmlische Speise; allen wird sie in gleichem Maße zuteil; so heißt es in desselben Thomas Lauda, Sion, salvatorem (lobe, Zion, den Erlöser):

Sumit unus, sumunt mille,
quantum isti, tantum ille,
nec sumptus consumitur

einer genießt es, tausend tun es; soviel sie, ebensoviel jener; und doch wird der genossene (Leib Christi) nicht aufgezehrt.

Bisweilen sind die Verse zur Einprägung der Wandlungslehre freilich populär-hölzern; so liest man in deutschen katholischen Gesangbüchern:

In der Monstranz
Ist Christus ganz,
Nicht Brotsubstanz.

Das Wunder gilt als unabhängig vom Gebrauch des Sakraments. D. h. nicht nur wenn keine Kommunikanten da sind, sondern auch wenn der Priester sogleich nach vollzogener Konsekration stürbe oder (was verboten ist) wegginge, sind doch Brot und Wein nun Leib und Blut Christi. Auch die Unwürdigen d. h. solche, die mit Todsünde belastet, ohne absolviert zu sein, ja sogar ohne bußfertige Gesinnung am Altarsakrament teilnehmen, genießen den Leib Christi, freilich sich zum Gericht. Bisweilen wird von katholischen Theologen das Physische des in der Transsubstantiationslehre behaupteten Wunders in einer dem Protestanten überraschenden Weise doch ins Geistige umgedeutet; philosophisch geschulter Sinn findet dafür mancherlei Anknüpfungspunkte in der reichen dogmatischen Tradition der Kirche. Je massiver vielmehr von anderen Katholiken die Behauptung hingestellt wird, daß das Brot, das auf dem Altar liegt, Gott sei, um so mehr sind Protestanten geneigt gewesen, diese Behauptung eines ungeistigen Wunders nicht nur als vernunftwidrig, sondern auch als unfromm zu bekämpfen. Worte, die das Empfinden des Katholiken verletzen, sollen aber vermieden werden.

3. Die Gegenwart des eucharistischen Christus. Eine geweihte Hostie, nach katholischer Überzeugung in den Leib Christi verwandeltes Brot, bleibt auf dem Altar, in der Monstranz, einem geschmückten Gefäß, oder dem Tabernakel, einem Sakramentshäuschen; davor brennt immer eine rote Lampe, „das ewige Licht". So ist Christus, der eucharistische Gott, in jeder katholischen Kirche leibhaft gegenwärtig; damit man ihn besuchen kann, bleiben die Kirchen bis zum Abend geöffnet. Diese Gegenwart Gottes ist für fromme Katholiken von höchstem Wert; daß Christus in der Kirche fortlebt und daß er in allen katholischen Kirchen gegenwärtig ist, beides gehört für sie zusammen; durch das Altarsakrament wird die Kirche zum Gotteshaus im eigentlichsten Sinne. Nichtkatholische Kirchen und Kapellen scheinen dem Katholiken des Besten beraubt, weil das Allerheiligste, der eucharistische Christus, die geweihte Hostie nicht dort ist. Auch Protestanten haben es empfunden, daß die Reformation dem katholischen Kult das Herzstück ausbrach, als sie die Lehre verwarf, daß Gott leibhaftig im Altarsakrament gegenwärtig sei. Immer wieder kehren die Gedanken frommer Katholiken zu dem in unscheinbarster Hülle in den Kirchen gegenwärtigen Heiland zurück; gerade die Unscheinbarkeit der Hülle stärkt den Glauben an die Gegenwart dessen, der einst Knechtsgestalt annahm. Alle Stimmungen, die das geistig verstandene „Gott ist gegenwärtig" in der Seele des reformierten Tersteegen weckte, werden im Katholiken vor dem Altar lebendig, auf dem Gott noch in anderem Sinne gegenwärtig ist. „Hier liegt vor deiner Majestät, o Herr, die Christenschar, das Herz zu dir, o Gott, erhöht, die Augen zum Altar." Das Vertrauen, daß Christus bei uns bleibt alle Tage bis an der Welt Ende, und der Wunsch, er möge bei uns bleiben, führen den katholischen Christen immer wieder zur Andacht vor dem Tabernakel; der eucharistische Christus ist es, dem die schönen Verse der katholisch gewordenen mecklenburgischen Pfarrerstochter Cordula Wöhler († 1916) gelten:

Bleib bei mir; es will sich neigen
schon der Tag in seinem Lauf
und der Dämmerung Schleier steigen
bald in meinem Leben auf.
Wie behende gehn zu Ende
Lenz und Lust und Lieb und Licht!
Du alleine bist der eine
der da weicht und wechselt nicht.
Bleib bei mir!

4. Das Meßopfer. Wenn der Priester in der Messe (s. § 51) Brot und Wein, die nun Leib und Blut Christi sind, Gott darbringt, so wird nach römischer Lehre das Opfer von Golgatha uns dabei nicht nur ins Gedächtnis gerufen; es liegt keine bloße Erinnerung vor. Die könnte man ja auch mit Worten vornehmen. Aber hier ist mehr. Hier ist wirklich der Leib Christi gegenwärtig. Wie jeder Transsubstantiationsakt sozusagen ein neues Herabkommen Christi auf die Erde ist, so ist die Darbringung von Brot und Wein eine reale Repräsentation, ja man darf sagen (obwohl der Ausdruck sich beim Tridentinum nicht findet) eine Erneuerung oder Wiederholung des Kreuzopfers. Una eademque est hostia, es ist ein und dasselbe Opfer (hostia bedeutet ursprünglich das Opfertier), nur daß dort blutig geopfert ward, hier unblutig geopfert wird. Der Hauptakt des großen Dramas, das den Inhalt des morgenländisch-christlichen Kults bildet, des zu unserem Heil Geschehenen, der heiligen Geschichte, wird auch im römischen Kult vergegenwärtigt. Allerdings behält das Opfer von Golgatha seine einzigartige Bedeutung; es erfolgte für die Sünden der ganzen Welt und hatte tilgende Wirkung für die Schuld der ganzen Welt. Jetzt wird durch das Meßopfer die Frucht jenes großen einmaligen Opfers denen besonders zugewendet, für die oder in deren Namen Messe gefeiert wird. Opfer ist es in des Wortes verschiedenen Bedeutungen: Dank-, Bitt-, Sühneopfer. Als Bittopfer ist es sozusagen ein verstärktes Gebet. An sich kann jede Bitte durch solches Opfer verstärkt werden, wenn der Priester bereit ist, sie bei der Messe Gott vorzutragen. Das Sicherste ist natürlich, daß man eine oder mehrere Messen ausdrücklich mit dieser Bestimmung lesen läßt, wofür der Kirche, den Priestern eine festgesetzte Summe zu zahlen ist, das sog. Meßstipendium, (bei uns für eine „stille Messe" meist zwei Mark). Daß der Priester unwürdige Gebetsanliegen abzuweisen hat, ist selbstverständlich. Am wichtigsten ist das Sühneopfer, die Darbringung des Meßopfers mit der Bitte um Vergebung. Solche Messen kann man für sich selbst wie für andere lesen lassen, und das Meßopfer tilgt die Schuld der läßlichen Sünden und zeitliche Sündenstrafen; man kann also, indem man Messen für sich lesen läßt, Satisfaktionen ersetzen. Ja sofern es eine Wiederholung des Opfers Christi ist, hilft das Meßopfer auch die Schuld von Todsünden tilgen. Wie verhält sich aber die durch das Meßopfer gewonnene Vergebung zu der durch den Priester in der Beichte zugesprochenen, und wozu brauche ich, wenn ich vom Priester absolviert werde, noch Messen lesen zu lassen? Die Antwort heißt, Gott werde mir auf das Meßopfer hin die Gesinnung wahrer Buße geben, so daß ich stärker hoffen darf, meine Beichte und die priesterliche Lossprechung seien giltig (völlige Sicherheit

darüber hat der Katholik ja nie, s. § 68). Vor allem aber kann man das Meßopfer zur Sühne darbringen lassen auch für Verstorbene; man kann damit den armen Seelen im Fegfeuer ihre Pein abkürzen (einem zur Hölle Verdammten kann nicht geholfen werden). Die zu diesem Zweck gelesenen Messen heißen Seelmessen; sie sind sehr häufig und dem katholischen Volke wichtig.

Die Hostie ist zugleich Gott und Opfer, das Gott dargebracht wird — eine ungeheure Paradoxie. Zum Verständnis dieser ganzen Gedankenwelt muß man sich verdeutlichen, welche große Rolle der Opferbegriff im römisch-katholischen Christentum überhaupt spielt. Daß Christus sich geopfert, seinen Leib und sein Blut Gott dargebracht habe, ist urchristlicher Gedanke; daß er in der eucharistischen Feier in besonderer, übernatürlicher Weise gegenwärtig sei, dieser Gedanke hat sich alsbald mit jenem verbunden und mit der Gewohnheit, im Kult Gott Opfer darzubieten. Das reine Opfer, das Maleachi geweissagt hatte, ist schon in der Apostellehre auf die eucharistische Feier gedeutet worden. Sobald aber überhaupt die Vorstellung da war, daß Christus in den Priestern auf besondere Weise wirkte, mußten die Autorität der Priester und die Hochschätzung der von ihnen vollzogenen Opferhandlung einander steigern. So herrscht im Katholizismus der Glaube, daß Christus durch die Priester sich Gott immer wieder als Opfer darbringe. Dem Protestanten dagegen steht Jesu Tod am Kreuze hoch über allem priesterlichen Tun, und Paulus schrieb an die Korinther, sie sollten (bei jeder Abendmahlsfeier) den Tod Christi verkünden, aber nicht, sie sollten sein Opfer wiederholen.

5. Die Kommunion. Wenn es in vielen lutherischen Kirchen Brauch ist, daß man bei der Kommunion um den Altar herumgeht, an der einen Seite die Hostie in Empfang nimmt, an der anderen aus dem Kelch trinkt, so fällt das in katholischen Kirchen schon deshalb weg, weil den Wein nur der Priester trinkt. Dies hat sich um 1200 durchgesetzt. Daß das Hauptmotiv, den Laien den Kelch zu entziehen, das Verlangen gewesen sei, die Stellung der Priester zu heben, ist mindestens unsicher. Dagegen spricht u. a., daß Priester, wenn sie zur Kommunion gehen (nicht selbst das Altarsakrament zelebrieren), auch nur die Hostie empfangen. Im Mittelalter wird als Grund zur Kelchentziehung stärker die Scheu der Laien gewirkt haben, etwas von dem kostbaren Blute Christi zu verschütten. Man suchte diesem Bedenken auf verschiedene Weise entgegenzuwirken (z. B. indem man durch eine Röhre aus dem Kelch trinkt; noch heute tut das der Papst; oder indem man aus einem anderen Kelch, dem sog. Spülkelch, ungeweihten Wein nachtrinkt). Aber obgleich die Theologen solcher Scheu gegenüber zunächst das Recht der Laien betonten, aus dem Kelch zu trinken, ließ sie sich schwer überwinden. Hinzu kam, daß man nach nördlichen Ländern damals in der Tat nur schwer die genügende Menge von Wein bringen konnte. So hat das Konstanzer Konzil (gegen Huß) festgelegt, den Laien sei der Kelch nicht zu reichen (nur in der päpstlichen Kapelle erhalten ihn am Gründonnerstag noch jetzt alle Kommunikanten). Immerhin war man zeitweise geneigt, den Widerstrebenden entgegenzukommen, wenn sie gerade auf die Forderung des Laienkelches Wert legten; noch das Tridentinum hat die Entscheidung dem Papste überlassen. Der aber machte keine Zugeständnisse, da jetzt ja auch durch den Laienkelch nicht viele Protestanten mehr zurück-

zugewinnen gewesen wären. Dogmatisch wird die Kommunion sub una (statt sub utraque) specie (unter einer Gestalt, statt unter beiden) damit gerechtfertigt, daß der ganze Christus in jedem Teil von Brot und Wein gegenwärtig sei. Dem Einwand, Christus habe gesagt: „trinkt alle daraus", hält man entgegen, das sei zu den Aposteln, also zu den Bischöfen, Priestern gesprochen. Neuerdings beruft man sich gern auch auf hygienische Bedenken. Die Kommunikanten empfangen die Hostie knieend. Bei sehr vielen Messen findet überhaupt keine Kommunion statt, d. h. auch die Hostie genießt hier nur der Priester. Der römische Katholizismus verwendet (wie der morgenländische) beim Abendmahl Wein, der mit Wasser gemischt ist (der Protestantismus reinen Wein). Daß der römisch-katholische Priester ein Stück der Hostie in den mit Wein gefüllten Kelch legt, ist dem morgenländischen Brauch entfernt verwandt (s. S. 92). Bei der Krankenkommunion, die im Hause stattfindet, reicht der Priester nach ganz kurzer Liturgie dem Kranken die mitgebrachte geweihte Hostie; der Kelch bleibt in der Kirche.

Dem Protestanten ist es selbstverständlich, daß er am Abendmahl als einer besonders heiligen Feier nicht zu oft teilnimmt, und daß sie nur von Erwachsenen begangen wird. Die römische Kirche kennt wie die morgendländische auch Kinderkommunion; es ist nicht etwa Voraussetzung für die Kommunion, daß man gefirmt sei. Und während im Mittelalter im Abendlande die Kinderkommunion abkam und das Tridentinum die Ansicht verwarf, daß sie heilsnotwendig sei, ist in neuerer Zeit im römischen Katholizismus Kinderkommunion wieder mehr zur Sitte geworden. Das entspricht der Neigung, überhaupt häufig zu kommunizieren. Wenn doch das Sakrament die Gnade mehrt und wenn täglich Messe gelesen, die eucharistische Feier gehalten wird, der Priester Brot und Wein genießt und die Kommunion auch den Laien angeboten wird, dann liegt es nahe, sie recht oft zu genießen. Dem in manchen Klöstern seit langer Zeit herrschenden Gebrauch täglicher Kommunion haben sich darum nicht wenige in der Welt lebende Katholiken angeschlossen. Die Überzeugung, daß den Heranwachsenden häufige Kommunion eine Hilfe im Kampfe gegen Versuchungen sei und daß in der entkirchlichten Welt unserer Tage die Kinder durch möglichst frühe Kommunion leichter beim katholischen Glauben zu erhalten seien, hat dazu geführt, daß Pius X. durch ein Dekret der Sakramentenkongregation 1910 tägliche Kommunion der Kinder einzuführen empfahl; als Unterscheidungsalter d. h. Alter, von dem an die Kinder Gutes und Böses auseinanderzuhalten vermöchten, also beichten und zur Kommunion geführt werden sollten, ward dabei das 7. Jahr angegeben; es sei ein späterer, aber auch ein früherer Zeitpunkt möglich. Diese Maßregel hat begreiflicherweise Staunen und Widerspruch auch bei Katholiken hervorgerufen, wenn solcher sich auch aus Achtung vor dem Papst nicht laut äußerte. Man wies namentlich darauf hin, daß, obwohl im Süden die Menschen sich rascher entwickeln, also die Kinder mit 7 Jahren weiter seien als bei uns, doch auch dort viele in diesem Alter noch ohne Verständnis für Würde und Bedeutung des Sakraments seien. Daneben steht dem täglichen Sakramentsempfang überhaupt, auch dem der Erwachsenen, das Bedenken gegenüber: das Alltägliche wird leicht zum Gewöhnlichen, Wertlosen. So wird denn jene römische Verfügung nur ver-

einzelt durchgeführt. Der c. i. c. schreibt vor, daß alle Gläubigen mindestens einmal jährlich zur Kommunion gehen, und empfiehlt häufige, auch tägliche Kommunion.

Vor der Kommunion soll man beichten, wenn man sich einer Todsünde bewußt ist; tägliche Kommunion bedeutet aber keineswegs auch tägliche Beichte.

6. **Die Verehrung des Altarsakraments.** In jeder Messe werden vor dem Sanctissimum, der geweihten Hostie (und dem geweihten Kelch) die Kniee gebeugt; ihm gebührt adoratio (Anbetung), nicht bloß veneratio (Verehrung). Zu Ehren der sakramentalen Gegenwart Christi ist 1264 das Fronleichnamsfest eingeführt worden (das schon seit 1246 im Bistum Lüttich bestand; festum corporis Christi; Fronleichnam = Dienst des Leibes, nämlich Christi). Die seit dem 14. Jh. dabei übliche Prozession trägt demonstrativen Charakter: der Glanz des Festes soll die Häretiker, die Ungläubigen verwirren, beschämen. Dieser Charakter der Prozession ist begreiflicherweise oft in protestantischen Gegenden Anlaß geworden, sie nicht auf den Straßen zuzulassen. Noch acht Tage nach dem Feste ist das Sanctissimum in den Kirchen zur Anbetung ausgestellt. Verbreitet ist die ewige, d. h. unaufhörliche Anbetung des ausgesetzten Sanctissimums, bei der die Anbetenden einander ablösen. Die Verehrung des Altarsakraments ist Hauptzweck vieler Kongregationen, u. a. der Eucharistiner (gestiftet von dem Franzosen Eymard im 19. Jh.) und der Dienerinnen des allerh. Sakraments; sind beides ordensähnliche Kongregationen, so konnte eine sehr viel größere Verbreitung der Eucharistische Verein der Priester der Anbetung gewinnen. Auch Zeitschriften und Bücher dienen diesem Zweck, religiöse Dichtungen (Cordula Peregrina, Was das ewige Licht erzählt, [21] 1913) und theologisch-erbauliche Werke. Die 1881 begründeten eucharistischen Kongresse waren zunächst eine wesentlich französische Unternehmung, haben aber seit 1905 auch anderwärts stattgefunden, 1909 in Köln, 1926 in Chicago, für 1937 ist einer in Manila (Philippinen), für 1938 in Budapest, für 1940 einer in Prag geplant.

Über die eucharistische Bewegung im heutigen Katholizismus s. Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, vornehmlich in Deutschland, [3] 1926.

§ 51. Der regelmäßige Kultus

1. **Allgemeines.** Während im Mittelpunkte des protestantischen Kultus tatsächlich die Predigt steht, ist der regelmäßigste katholische Gottesdienst und das Mittelstück alles katholischen Kults die Messe, die Feier des Altarsakraments. Es ist nicht unrichtig, wenn man Messe und Beichte als die beiden Säulen bezeichnet hat, auf denen die Macht der katholischen Kirche ruht. Mit der Feier des Altarsakraments sind die anderen Sakramente mannigfach verwachsen. An die Beichte schließt sich von alters her meist Kommunion; mit der Trauung ist eine Brautmesse verbunden. Daß am Altar die Messe gefeiert werde, ist der Hauptzweck des Kirchengebäudes. Manche berühmte Kirchen sind sichtlich nicht als Predigtraum angelegt. Im übrigen ist die Anlage der abendländisch-katholischen Kirchen und Kapellen von großer Verschiedenheit, so wie es alle Grade der Schlichtheit und der Pracht bei ihnen gibt, vom bescheidensten Dorf-

oder Bergkirchlein bis zum glänzendsten Dom. In der Geschichte der kirchlichen Baustile, besonders des romanischen, gotischen, der Renaissance und des Barock spiegelt sich nicht wenig von der inneren Geschichte der Kirche, von den Wandlungen katholischer Frömmigkeit. Die innere Ausstattung der Kirchen unterscheidet sich von derjenigen der protestantischen hauptsächlich dadurch, daß die katholischen meist mehrere Altäre, bisweilen viele haben (doch ist dann einer der Hauptaltar). Andere Einzelheiten wie das Weihwasserbecken in der Vorhalle sind auch Protestanten von gelegentlichen Besuchen in katholischen Kirchen her bekannt und hier ebensowenig ausführlich zu schildern wie die Kleidung, die der Priester bei der Messe trägt; dazu gehören u. a. die Alba, ein langes weißes Gewand; die Casel (casula), das eigentliche Meßkleid, ein glockenähnlicher seidener Mantel, dessen Farbe wechselt; die Stola, ein schmaler Streifen, der vom Nacken über die Brust herunterhängt. In den meisten Kirchen wird täglich eine Messe gelesen, und wo mehrere Priester sind, mehrere Messen, da jeder täglich eine Messe zu halten hat. Andrerseits soll der Priester grundsätzlich jeden Tag nur eine Messe lesen (man soll bis zur Kommunion nichts gegessen und getrunken haben); Bination d. h. das Lesen zweier Messen am selben Tage bedarf als eine Ausnahme besonderer Erlaubnis. Nur am Weihnachtstage darf jeder drei Messen zelebrieren, neuerdings auch an Allerseelen. Und an einem und demselben Altar wurde früher meist täglich nur eine Messe gefeiert. Die Anwesenheit von Laien (abgesehen von dem Ministranten, s. 3), die Gegenwart einer Gemeinde ist bei der Messe nicht erforderlich. Der Hauptzweck dieser Feier ist nicht Erbauung der Gemeinde, sondern das mittlerische Tun des Priesters. Die Liturgie ist so objektiv gegeben wie das Dogma; sie ist „gebetetes Dogma". Und da sie in lateinischer Sprache gehalten wird, ist das Maß, in dem die Zuhörenden innerlich mitbeteiligt sind, sehr verschieden. Man hat oft dem katholischen Kult nachgerühmt, daß, während der Priester in festen Formen die heilige Handlung vollziehe, jeder Anwesende seinen persönlichen frommen Gedanken und Stimmungen nachgehen könne. In neuester Zeit aber strebt die (namentlich von den Niederlanden aus auch bei uns verbreitete) liturgische Bewegung danach, die Laien wieder dem Gang der Messe verständnisvoller mitbetend folgen, ja sie möglichst mitwirken zu lassen und die Gemeinschaft bei der Feier zu stärken. Das Schottsche Meßbuch, das den Text übersetzt und erklärt, hat große Verbreitung gefunden (35 1930; auch Auszüge unter den Titeln Oremus und Kleines Laienmeßbuch sind oft aufgelegt worden). Guardini gab heraus: Heilige Zeit. Liturgische Texte aus Missale und Brevier. Übertragung, 1925.

Über die liturgische Bewegung Hermelink, Katholizismus und Protestantismus (s. § 50 Schluß). Über den Geist katholisch-gottesdienstlichen Lebens Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst ² 1925, und die Sammlung Ecclesia orans, herausgeg. vom Abt Herwegen (Freiburg, Herder), darin Heft 1 Guardini, Vom Geist der Liturgie; Heft 9 Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier.

2. **Das Kirchenjahr.** Das katholische Kirchenjahr ist viel reicher ausgestaltet als das lutherische; jedem Tage gibt die Kirche ihre besondere Bedeutung, die irgendwie in der Meßfeier zum Ausdruck kommt, namentlich durch Ehrung des Gedächtnisses der Heiligen. Außerdem haben einige Wochentage eine regelmäßige Bedeutung; der Freitag soll dem Andenken an Christi Leiden ge-

widmet sein, der Donnerstag der Verehrung des Altarsakraments, der Sonnabend der Marienverehrung; so ist denn auch der ganze Mai der Marienmonat, der Juni der Herz-Jesu-Monat, der Oktober der Rosenkranzmonat. Da im übrigen in der Anlage das lutherische Kirchenjahr mit dem katholischen im wesentlichen übereinstimmt, seien hier nur angegeben erstens einige Verschiedenheiten in den Namen der Sonntage: die Sonntage der zweiten Jahreshälfte heißen Sonntage nach Pfingsten (nicht: nach Trinitatis; unser 6. Sonntag n. Trin. heißt also 7. Sonntag nach Pfingsten); die der Fastenzeit vor Ostern werden bezeichnet als dominicae in quadragesima, Herrentage in der 40tägigen Zeit; der erste davon ist Invocavit. Der Sonntag nach Ostern heißt dominica in albis, weißer Sonntag; die nächsten heißen 2., 3. usw. nach Ostern. Zweitens seien diejenigen katholischen Feste genannt, die der deutsche Protestantismus nicht (oder nicht mehr) hat: neben Fronleichnam (s. § 50 2), dem Epiphanien- (auch Dreikönigs-)tag (6. Jan.) namentlich die Marienfeste, d. h. Mariä Empfängnis 8. Dez., Mariä Geburt 8. Sept., Mariä Himmelfahrt 15. August; einige Engel-, Apostel- und Heiligenfeste: Michaelis 29. Sept., Peter und Paulstag 29. Juni, Johannis (des Täufers) 24. Juni, Josefs (des „Nährvaters Jesu") 19. März. Das Fest des Herzens Jesu ist am Freitag nach der Oktav des Fronleichnamsfestes (d. h. an dem Freitag, der auf den 8. Tag nach diesem Feste folgt), Aller Heiligen 1. Nov., Aller Seelen 2. Nov. Hinzu kommen die Feste der Schutzheiligen der einzelnen Länder und Diözesen. In der Messe ist nicht nur der Heiligen an ihren Tagen zu gedenken, sondern es wirken auch mehrere der vorhin genannten Feste voraus oder nach, sofern ihre Vigilie oder ihre Oktav begangen wird, d. h. sie werden in der Messe schon am Tage vorher oder nach acht Tagen wieder erwähnt. Welche kirchlichen Feste zugleich bürgerliche Ruhetage sind, ist länderweise verschieden. Pius X. wollte, wie man das schon früher aus wirtschaftlichen Gründen oft versucht hat, die Zahl der Feiertage stark einschränken, aber die Schärfe, mit der er vorging (er wollte auch den 2. Feiertag zu Ostern, Pfingsten, Weihnachten preisgeben), bewirkte, daß seine Maßregel sich nicht durchsetzte. Als Feiertage für die ganze katholische Kirche nennt der c. i. c. immerhin nur alle Sonntage, Weihnacht, Neujahr, Epiphanien, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Mariä Empfängnis, Mariä Himmelfahrt, Josef, Peter und Paul, Aller Heiligen. Der Karfreitag wird in vielen katholischen Gegenden nicht so gefeiert wie im Protestantismus, und in konfessionell gemischten Gebieten haben Katholiken ihren Gegensatz zu den Protestanten bisweilen auch so bekundet, daß sie am Karfreitag grobe Werktagsarbeit tun. 1925 wurde das Fest der Königsherrschaft Christi eingeführt, am letzten Sonntag im Oktober (Christkönigsfest).

3. **Die Messe.** Ob der Name M., der sicher seit der Zeit Gregors des Großen für diese Feier üblich war, von der Schlußformel stammt: ite, missa est (ecclesia), geht, die Gemeinde ist entlassen, ist noch strittig. Wie im Morgenlande sich verschiedene Typen der eucharistischen Feier herausgebildet haben, der westsyrische, der ostsyrisch-persische, der ägyptische und der kleinasiatisch-byzantinische, so bestanden im Westen lange ein römisch-afrikanischer und ein gallischer nebeneinander, jeder mit Nebenformen. Doch hat sich der römische durchgesetzt; der gallische wirkt nur noch nach in zwei ihm verwandten,

dem ordo Ambrosianus, der in und bei Mailand, und dem ordo mozarabicus, der in einer Kapelle des Doms zu Toledo gebraucht wird. Die Sprache ist lateinisch; nur ganz ausnahmsweise hat der Papst katholischen Kroaten und Slowenen die altslawische Kirchensprache gestattet.

Seit der allgemeinen Einführung der Kintertaufe war kein Anlaß mehr, die Messe für die Katechumenen und die für die Getauften zu scheiden. Aber einige Nachwirkungen davon, daß diese auf jene folgte, sind noch da. Auch haben sich einige Stücke aus der Zeit erhalten, da in Rom noch das Griechische Kultsprache war (kyrie eleison); vor allem verraten einige Partien durch ihren Inhalt dem, der sie genauer prüft, daß sie aus verschiedener Zeit stammen. Der Kanon, der festere zweite Teil der römischen Messe, wird seine jetzige Gestalt im wesentlichen seit dem 6. Jh. haben, während er vorher stark verändert worden ist. Die übrigen Teile sind noch mannigfachen Wandlungen unterworfen gewesen, bis Pius V. nach den Beschlüssen des Trienter Konzils 1570 das römische Meßbuch, missale Romanum, herausgeben ließ, das in der ihm von Urban VIII. 1634 gegebenen Gestalt seitdem in der römischen Kirche herrscht. Wie der Text, so ist auch der kultische Brauch, die Haltung der Priester und die Art des Vortrags der einzelnen Stücke (leise, laut, singend) genau vorgeschrieben. Änderungen im Zeremoniell sind immerhin insoweit möglich, als sie Erneuerungen altchristlichen Brauchs darstellen: so daß der Liturg hinter dem Altartisch steht (nicht wie sonst Brauch, davor).

Die abendländische Messe ist kürzer als die morgenländische. Ihr Text ändert sich das Kirchenjahr hindurch stärker als derjenige der morgenländischen. Die Meßfeier findet zwischen der Stunde des sommerlichen Sonnenaufgangs und Mittag statt. Vorher soll der Priester die Matutin und die laudes gebetet haben (s. 6). Der Gang der römischen Messe wird hier nicht im einzelnen geschildert, da einerseits ein wirkliches Verständnis nur durch Abdruck längerer Textstücke möglich ist, die hier zu viel Raum beanspruchen würden, sie andererseits auch in protestantischen Lehrbüchern der praktischen Theologie, besonders der Liturgik, mitbehandelt zu werden pflegt. Nur soviel sei gesagt: nach den Worten In nomine usw. (im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes) und Stücken aus dem 43. Psalm folgen aufeinander Sündenbekenntnis, Lossprechung, der sonntäglich wechselnde Eingangsspruch (nach dessen Anfangsworten die Sonntage vor und nach Ostern ihre in der lutherischen Kirche üblichen, aus katholischer Zeit stammenden Namen haben: reminiscere, invocavit usw.), Kyrie, Gloria, dominus vobiscum der Herr sei mit euch (dieser Gruß wiederholt sich mehrfach), Gebet, Epistel, Graduale, Evangelium, Offertorium, Präfation; dann folgt der Meßkanon, in dem den Höhepunkt der (leise gesprochene) Bericht von der Einsetzung des Abendmahls durch Christus bildet. Nach der Wandlung von Hostie und Wein betet der Priester sie knieend an, hebt sie hoch, zeigt sie der Gemeinde, wozu die Glocke des Meßdieners ertönt; die Gemeinde fällt zum Gebet nieder, und der Priester betet die heiligen Elemente abermals an. Es folgen Gedächtnisgebet, Vaterunser, agnus dei (Lamm Gottes), Kommunion des Priesters; nun empfangen die anwesenden Kommunikanten die Hostie; der Ministrant spricht für sie Sündenbekenntnis, der Priester die Absolution. Nach weiteren

Gebeten wird Wein in den Kelch gegossen; der Ministrant gießt über des Priesters Finger Wasser in den Kelch; der Priester trinkt aus dem Kelch. Die Gemeinde wird gesegnet; den Schluß bildet Verlesung des Anfangs des Joh.-Evangeliums. (Letzterer Brauch herrscht seit 1570; diese Bibelworte pflegen unter Glas und Rahmen auf katholischen Altären zu stehen.)

Das Dramatische tritt in der römischen Messe nicht so sehr hervor, wie im morgenländisch-christlichen Kult. Immerhin ist der Wechsel der Momente, von tiefem Bußernst zu jubelnder Freude, von Stille, leisem und lautem Sprechen des Priesters und Gesang des Chors stark. Manchem Priester, Ministranten und Zuschauer mag sie als heiliges Spiel erscheinen, in dem Sinne, in dem alle Kunst ein Spiel ist; sie ist ein Kunstwerk, in dem das Göttliche nicht nur dargestellt wird, sondern leibhaftig zu uns herabkommt; sie ist ein Tun an Göttlichem, Theurgie; Gott läßt sich von seinen Priestern auf die Erde herabbeten. Aller Schmuck der Kunst wird dargebracht, um diese heilige Feier zu ehren. Von den Tagen Palestrinas an haben Meister der Musik bis zu Haydn, Mozart, Beethoven, Liszt Messen komponiert, namentlich diejenigen Stücke des Ordinariums der Messe, für die, seit überhaupt mehrstimmiger Gesang aufkam (2. Hälfte des Mittelalters), solcher üblich wurde: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus usw. Auch protestantische Komponisten haben Messen vertont, in neuerer Zeit oft nur das Kyrie und Gloria. Immer wieder hat die katholische Kirche gegenüber allzu „weltlicher" Singweise die Strenge des „gregorianischen Chorals" zu wahren gesucht, der einstimmigen kirchlichen Singweise in den acht alten Kirchentonarten (die aber nicht von Gregor d. Gr. herrührt). Liebte man in Österreich lange eine reiche Instrumentalmusik, so treten seit 1866 die deutschen Cäcilienvereine für den schlichten Stil Palestrinas ein, und Pius X. hat 1903 von der kultischen Verwendung die Instrumentalmusik (außer der Orgel) und die Frauenstimmen ausgeschlossen, ohne daß doch diese Reform sich schon durchgesetzt hätte.

In den meisten katholischen Kirchen wird Wochentags nur eine missa lecta oder privata, gelesene oder stille Messe gehalten d. h. vom Priester und einem Ministranten (meist einem Knaben). Ihr steht gegenüber die missa solemnis, die feierliche, bei der ein Sängerchor (und meist mehrere Priester) mitwirken und geräuchert wird. Eine in den meisten Kirchen Sonntags übliche Mittelform ist die missa cantata (gesungene): ein Priester, mehrere Ministranten und ein Sängerchor. Werden am selben Tage mehrere Messen gehalten, so pflegt doch eine davon (als Hochamt) herausgehoben zu werden. Messen, bei denen ein besonderes Anliegen zum Ausdruck gebracht wird, heißen missae votivae, z. B. die für die Verstorbenen gehaltenen (missae defunctorum, m. da requiem) und die missae nuptiales, Brautmessen.

J. Smend, Die römische Messe, 1920; Lietzmann, ordo missae secundum missale romanum (Kleine Texte 19), ²1911; P. Drews, Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der röm. Messe, 1902; Liturgiegeschichtliche Forschungen, herausgeg. von Dölger, Mohlberg, Rücker, 1918ff.; Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, herausgeg. von Casel, 1921ff.; Sleumer, Liturgisches Lexikon, 1916.

4. Predigt und Gemeindegesang. Die Predigt spielt im abendländischen Katholizismus zwar keine so große Rolle wie im Protestantismus, aber eine größere als in der morgenländischen Kirche. Sie erfolgt in der Volkssprache.

Das Tridentinum hat angeordnet, daß allsonntäglich (und in der Fasten- und Adventszeit öfter) gepredigt werden solle. Soweit das geschieht, ist die Sonntagspredigt gewöhnlich mit der Hauptmesse verbunden („Hochamt mit Predigt"). Außerdem aber sind namentlich zur Fastenzeit Serien von Predigten üblich, die auch Wochentags gehalten werden. Die Homiletik, die Lehre von der Kunst zu predigen, wird im Katholizismus eifrig gepflegt. Wenn der französische Katholizismus unter Ludwig XIV. berühmteste Prediger wie Bossuet hatte, so standen hinter diesen freilich die gleichzeitigen deutschen katholischen volkstümlichen Prediger wie Abraham a Sancta Clara und Martin von Cochem weit zurück. Immerhin haben fast alle katholischen Länder zu allen Zeiten einige tüchtige Prediger gehabt.

Wirklich durchgeführt worden ist allerdings jene Anweisung des Trienter Konzils nicht in allen katholischen Gebieten. Wenn in Mittel- und Unteritalien nicht so regelmäßig in allen Kirchen gepredigt wird, wie in Oberitalien und im katholischen Deutschland, Frankreich und anderen Gebieten, so hat man dafür mancherlei Ersatz. Erstens Predigtreihen zu bestimmter Jahreszeit, wie die Fastenpredigten vor Ostern. In Rom und anderwärts werden zweitens nicht selten Predigten gehalten, die wir etwa Geschichtspredigten oder Heiligenpredigten nennen würden. D. h. es werden Predigtvorträge über das Leben namentlich solcher heiliger Männer und Frauen gehalten, an die man eben in dieser Gegend lebendige Erinnerungen hat. Eine Art Predigtersatz bildet drittens der catechismo a dialogo; es handelt sich da nicht um das, was wir eine Katechismuspredigt oder ein Zwiegespräch über den Katechismus nennen würden, sondern um eine Art apologetischen Zwiegesprächs. Der Priester disputiert von der Kanzel her mit einem kirchlich gesinnten Gemeindemitglied (oder einem anderen Priester), und zwar hat dieser sein Gegenredner alles vorzubringen, was an Einwänden wider Religion, Christentum, Kirche, Priesterschaft im Volke lebt, und der Priester widerlegt dann diese Einwendungen. Das Volk nimmt an dieser Disputation leidenschaftlichen Anteil, nicht nur durch Beifallklatschen — das ist in italienischen Kirchen nichts Unerhörtes — sondern auch durch Zwischenrufe.

Kanzelvorträge namentlich apologetischen oder sonstwie nicht direkt religiösen, sondern mehr verstandesmäßig belehrenden Inhalts sind wohl in allen katholischen Kulturländern üblich. In den Kirchen nicht nur unmittelbar religiöse Rede zuzulassen, dazu ist der Katholizismus oft williger als viele protestantische Kirchengemeinschaften es sind.

Die Beteiligung der Laien am Kult ist nicht so ausschließlich passiv, wie man bei der ganzen Stellung der katholischen Priester zunächst meinen mag. Einzelne Laien wirken regelmäßig als Sänger oder gelegentlich als Ministranten mit; auch vornehme Katholiken tun letzteren Dienst gern. Im deutschen Sprachgebiet spielt auch der Gemeindegesang in der Volkssprache eine Rolle. Das protestantische Vorbild hat hier eingewirkt, besonders stark in der Zeit der Aufklärung. Zwar ist vom c. i. c. verboten, solchen Gesang statt der lateinischen Chorlieder in die Messe einzuschieben, aber umrahmen kann er sie oder die Predigt. So hat denn bei uns jede katholische Diözese ihr Gesang- und Gebetbuch. Nur strebt man oft dahin, den Gemeindegesang ganz in die

stille Messe und die nicht (im engeren Sinne) liturgischen Feiern zu verweisen.

5. Nebengottesdienste und Prozessionen. Nebengottesdienste sind die Vespern; im Mai werden Marienandachten gegen Abend gehalten, zu jeder Jahreszeit Rosenkranzandachten. Mehr unterrichtlichen Zwecken dient die Christenlehre namentlich dort, wo keine Volksschule besteht, oder wo diese ohne katholischen Religionsunterricht ist. Wenn besonders in der Passionszeit Kreuzwegandachten gehalten werden (mit Ablaß belohnt, von den Franziskanern aufgebracht), bei denen an 14 bildlich dargestellten Stationen des Leidens Christi gedacht wird, so hat man solche Kreuzwege oft in der Kirche angebracht, oft aber außerhalb; die Gemeinde zieht mit den Priestern diesen Weg, etwa nach einem Kalvarienberg, der mit seinen Kreuzen Golgatha darstellt. Aber auch sonst zieht die feiernde Gemeinde oft im Freien umher, nicht nur im Süden, wo das Klima dies erleichtert. Neben der Fronleichnamsprozession (s. § 50 2) stehen viele andere Prozessionen, Bittgänge im Frühjahr um Segen für Feld und Flur, Prozessionen bei Kirchenvisitationen, Jubiläen, an Wallfahrtsorten u. dgl.

6. Stundengebet und Brevier. In Klöstern werden beim Stundengebet oft, wie in der morgenländischen Kirche (s. S. 92), Horen zusammengelegt. Die Namen sind: Matutin, Laudes, Prim (früh 6), Terz, Sext, Non, Vesper (abends 6), completorium (Ergänzung) (beim Schlafengehen). Allgemeinere Bedeutung hat der Horendienst dadurch gewonnen, daß alle Priester verpflichtet sind, jeden Tag bestimmte Texte, die an sich auf die Horen verteilt sind, zu beten (wobei, wenn es sich um Erzählungen handelt, das Beten nur ein andächtiges Lesen sein kann). Den Priestern ist es aber erlaubt, noch mehr von der Stundenordnung abzugehen; verlangt wird wesentlich nur, daß jeder täglich die Gesamtheit der für diesen Tag vorgeschriebenen Texte, das officium des Tages bete. Das beansprucht täglich mindestens eine Stunde, was vielbeschäftigte Priester nötigt, möglichst unterwegs, etwa während einer Bahnfahrt, im Brevier zu lesen. Die Texte sind enthalten in dem Brevier (breviarium romanum, im 12. Jh. in Rom verkürzt, daher der Name), das, im Laufe der Zeit mannigfach umgestaltet, zuletzt unter Pius X. revidiert und 1914 neu herausgegeben wurde. Sie bestehen aus Psalmen, anderen biblischen Stücken, Gebeten (Vaterunser, ave Maria u. dgl.), Homilien der Väter und Erzählungen von Heiligen (für deren Gedächtnistage). Die bisherigen Revisionen haben namentlich auch insofern nicht genügt, als unter den offenbar legendarischen Erzählungen einige abgeschmackte nicht ausgemerzt wurden. Der Grundgedanke aber, ein Erbauungsbuch mit fester Textauswahl für alle Tage des Jahres zu schaffen, ward auf evangelischer Seite in verschiedenen Formen übernommen.

Lietzmann, Einführung in das röm. Brevier (Kleine Texte X) 1917; Kastner, Praktischer Brevier-Kommentar, 1922; Schenk, Deutsches Br. (Übersetzung), 1937.

7. Die kultischen Bücher. Neben dem missale und dem breviarium sind besonders zu nennen 1. das rituale romanum, das die Formulare für die vom Priester zu verwaltenden Sakramente und Sakramentalien enthält (Taufe, Buße, Trauung, Begräbnis, Haus-, Speisen-, Krankensegnungen usw., s. § 53 1);

2. das pontificale, mit den Formularen für die dem Bischof zustehenden Handlungen (Firmung, Ordination, Konsekration von Kirchen und Altären). Daneben kommt in Betracht das directorium, ordo divini officii recitandi (d. i. des Breviers) missaeque celebrandae iuxta kalendarium ecclesiae universalis, ein jährlich erscheinender Festkalender, der für die einzelnen Diözesen durch Angaben über ihre Besonderheiten ergänzt wird.

Einführung ins Rituale: Jos. Braun, Sakramente und Sakramentalien 1922. Die Beteiligung an der Vesper erleichtert den Laien Schott durch sein Vesperbuch (vesperale romanum), [5] 1913, das die Vespertexte aus dem Brevier lateinisch und deutsch bietet.

§ 52. Die Ehe

1. **Ihr sakramentaler Charakter** ward schon im Mittelalter behauptet; man berief sich gern darauf, daß Eph 5 31 sacramentum steht, was freilich eine irreführende Übersetzung von *mystērion* ist. Sicher ist die Ehe nicht von Christus eingesetzt; man kann nur sagen, Christus habe sie bestätigt, oder: er habe sie als Sakrament eingesetzt, zum Sakrament gemacht. Als Sakrament gilt (im Unterschied von der morgenländischen Kirche) die Ehe selbst, nicht die Trauung; so sind denn die Eheleute selbst die Spender und Empfänger dieses Sakramentes. Die Gnade, die es gibt, ist, daß es die Eheleute heiligt, ihnen hilft, ihre Standespflichten treu zu erfüllen. Der sakramentale Charakter der Ehe, der so fast als ein Problem für den Scharfsinn der Theologen erscheint, hat nun aber wichtige praktische Folgen: die Ehe gilt als unauflöslich, und die Kirche beansprucht die Ehegerichtsbarkeit. Mit dem sakramentalen Charakter der Ehe hängt es zusammen, daß die Ehe vor dem Vertreter der Kirche abzuschließen ist. Während im Mittelalter eine gültige Ehe schon durch die vor Zeugen abgegebene Willenserklärung der Eheleute zustande kam, hat das Tridentinum angeordnet, diese Erklärung solle praesente parocho, vor dem Pfarrer, erfolgen. Die katholische Kirche kennt keine Ehescheidung, und wenn der Staat eine nach ihrer Ansicht rechtmäßige Ehe für geschieden erklärt, so erkennt sie das nicht an. Geht ein durch Urteil staatlicher Gerichte geschiedener Katholik eine neue Ehe ein, so wird sie nicht katholisch getraut und er wird angesehen als im Ehebruch und Konkubinat lebend; es darf ihm so lange keine Absolution erteilt werden. Die Kirche kennt nur Trennung des Zusammenlebens der Eheleute unter formalem Fortbestand der Ehe, wie dgl. ja auch die Gesetzgebung vieler Staaten kennt, oder aber Ungültigerklärung der Ehe auf Grund von trennenden Ehehindernissen. Dieser Standpunkt hat sicher seinen Wert gegenüber der Leichtfertigkeit, mit der in der Neuzeit oft Ehen geschlossen und wieder geschieden werden. Aber es führt die katholische Praxis nicht nur zu Härten — es gibt Fälle, wo Trennung der Ehe ihrem Fortbestand sittlich vorzuziehen ist, und nach der Trennung die Schließung einer anderen Ehe besser ist, als Ehelosigkeit —, sondern sie führt oft auch zu einem sittlich bedenklichen Scheinwesen. Praktisch macht man in Rom denn auch das Zugeständnis, daß, da die Zahl der trennenden Ehehindernisse nicht gering ist, bisweilen sich doch ein Grund findet, eine Ehe für ungültig zu erklären, wo ferner Stehende dgl. kaum für möglich gehalten hätten. Aber grundsätzlich

verlangt man, daß die staatliche Ehegesetzgebung sich nach den Grundsätzen der katholischen Kirche richte (oder wenigstens es den Katholiken ermögliche, sich nach diesen zu richten). Mit obligatorischer Zivilehe hat die katholische Kirche sich auch nur dort abgefunden, wo der Staat (wie bei uns) erklärt, die kirchlichen Pflichten würden durch die Eheschließung vor dem Standesbeamten nicht berührt.

2. **Die Ehehindernisse** sind teils impedimenta impedientia, solche, auf die hin eine Ehe nicht geschlossen werden soll oder nicht hätte geschlossen werden sollen; ist sie aber dennoch geschlossen, so ist sie gültig. Solche sind u. a. 1. anderweites Verlöbnis, 2. religio mixta d. h. Verschiedenheit der Konfession innerhalb des Christentums, 3. vota simplicia, die Gelübde, die von Kongregationsmitgliedern abgelegt werden. Teils sind es impedimenta dirimentia (trennende); sie machen eine Ehe unzulässig, eine bereits geschlossene ungültig. Solche sind u. a. 1. schon bestehende Ehe mit einem Anderen; 2. Geistesgestörtheit zur Zeit der Eheschließung; eine später eintretende Geisteskrankheit ist, wenn sie als unheilbar erscheint, bei uns für den Staat Grund zu Ehescheidung; die katholische Kirche sieht die Ehe auch dann als unlöslich an; 3. vis et metus, Zwang und Furcht, wenn ein Eheschließender ohne freien Willen war; 4. votum solemne castitatis, das feierliche Gelübde der Keuschheit, das die Ordensmitglieder geleistet haben; diese sind also strenger gebunden als die Kongregationsmitglieder; 5. eine der höheren Weihen (von der Subdiakonatsweihe an); 6. enge Blutsverwandtschaft, auch geistliche Verwandtschaft, die durch das Patenamt begründet wird; 7. Verschiedenheit der Religion; zwischen Christen und Nichtchristen ist keine Ehe zulässig. Von einigen Ehehindernissen, z. B. in bestimmten Graden der Verwandtschaft, kann dispensiert werden. Das Eherecht bildet einen wichtigen Teil des von allen Theologen zu studierenden Kirchenrechts. Zu viel Streitigkeit gaben in neuerer Zeit die konfessionsverschiedenen Ehen Anlaß, s. § 62.

§ 53. Sakramentalien und dingliche Frömmigkeit

Das Wort Sakramentalien bezeichnet sowohl heilige Sachen als auch solche heiligen Handlungen, die nicht zu den Sakramenten gehören.

1. **Sakramentalien als Handlungen.** Die morgenländische Kirche kennt eine Menge von hl. Handlungen, aus denen die 7 Sakramente, die man in der orthodoxen Kirche zählt, nicht sämtlich durch ihre Bedeutung hervorragen. So hat auch die römische Kirche viele den Sakramenten nahestehende Handlungen. Die Unterschiede dieser Sakramentalien von den Sakramenten sind namentlich: 1. sie sind nicht heilsnotwendig, sondern nur nützlich; 2. sie sind nicht von Christus, sondern von der Kirche eingesetzt; 3. sie wirken nicht ex opere operato sondern ox opere operantis d. h. infolge der Gesinnung des Empfängers und der (nicht unfehlbar) wirksamen Fürbitte der Kirche; 4. sie geben nicht die heiligmachende Gnade, sondern andere Gnaden. Eingeteilt werden sie in Benediktionen und Exorzismen. Exorzismen d. h. Beschwörungen oder Austreibungen böser Geister werden nicht nur an Menschen vorgenommen (s. S. 223), sondern auch an Sachen; das bei der Taufe gebrauchte Salz wird

zuerst exorzisiert. Die Benediktionen sind teils Personal-B.; dazu gehören das Begräbnis, die Segnung bei der Trauung, die bei der Einkleidung in einen Orden, Abtsweihe, Königskrönung, auch der päpstliche Segen, der heute meist schriftlich oder telegraphisch übermittelt wird, endlich nach verbreiteter Ansicht auch die Subdiakonatsweihe und die unter ihr stehenden ordines minores (während sie nach anderer Ansicht am Sakramentscharakter der Priesterweihe teilhaben). Teils Realbenediktionen für Gegenstände des kirchlichen Gebrauchs (Weihwasser, Kerzen, Kreuze, das Kirchengebäude selbst, der Friedhof oder das einzelne Grab), aber auch für alle möglichen Dinge des weltlichen Lebens: Haus und Hof, Feld und Flur, Wege und Brücken, Wagen und Maschinen; das rituale enthält Benediktionsformulare für Telegraphenanlagen u. dgl. Bisweilen ist die B. auch deprecatoria, abwehrend; wenn Häuser und Felder so gegen Mäuse u. dgl. geschützt werden sollen, geht die B. in einen Exorzismus über: exorcizo vos pestiferos mures, ich banne euch verderbliche Mäuse.

2. Sakramentalien als Sachen und die dingliche Frömmigkeit. Voraussetzung des katholischen Sakraments- und Sakramentalienwesens ist, daß es heilige Sachen, sachliche, dingliche, stoffliche Heiligkeit gibt, ein dem Protestanten fremder Gedanke; den Protestanten erscheinen Gebote und Gesinnungen als heilig, und die Träger solcher Gesinnungen, also vor allem Gott, aber auch Menschen, sofern sie Gottes Willen vorbildlich erfüllen. Wenn im Protestantismus auch Dinge, Kirchgebäude, kirchliche Geräte und kirchliche Handlungen als heilig bezeichnet werden, so sehen wir sie doch nur als Mittel an, die ihrem Zweck dienen; es pflegt da irgendwie das Bewußtsein einer übertragenen Redeweise vorhanden zu sein. Vielleicht am wenigsten beim lutherischen Sakramentsbrauch, in dem aber eben Katholisches am stärksten nachwirkt. An sich hat Luther, was Gott geschaffen hat, als gut, heilig angesehen; im Katholizismus dagegen tritt, bei aller Freude am Schönen in Natur und Kunst, doch oft die Meinung hervor, daß die Dinge dieser Welt an sich nicht heilig seien und das Widergöttliche erst entfernt werden müsse. Was aus der Dogmengeschichte als physische Auffassung des Heils bekannt ist, das ist hier sozusagen auf das Heil nicht der Menschen sondern der ganzen Welt, der außermenschlichen Natur übertragen. Es gibt unheilige, nicht heilige und heilige Gegenstände. Letztere sind schon mit heiligen Kräften gefüllt, wie die Reliquien und Gnadenbilder, oder sie werden es durch priesterliche Weihe. So tragen denn den Namen Sakramentalien nicht bloß die vorhin genannten Handlungen, sondern auch solche geweihte Gegenstände, die dauernd zu religiösem Gebrauch bestimmt sind, das Weihwasserbecken, Rosenkränze, Kreuze u. dgl.; katholische Buchhandlungen sind oft zugleich Devotionalienhandlungen, es werden da solche Gegenstände der Andacht verkauft. Auch die Kraft des Priesters, zu segnen, wird naturhaft vorgestellt; der Segen eines neugeweihten Priesters gilt als besonders wirksam, und der mit der Monstranz erteilte Segen ist kräftiger als der mit der bloßen Hand gegebene.

Wenn im Katholizismus so die Heiligkeit bisweilen als eine Art übernatürliches Fluidum und die Gnade als Substanz vorgestellt wird, so soll freilich dabei erstens nicht vergessen werden, daß auch Nichtkatholiken, wenn sie sich den Geist überhaupt irgendwie v o r s t e l l e n wollen, ihn wie eine Art feinsten

Stoffs zu denken pflegen. Wer das nicht tut, verzichtet hier eben auf Anschaulichkeit. Zweitens wird die Bedeutung der Sakramente oft in einer dem Protestanten merkwürdigen Weise gemindert, indem Christus als der Spender des Sakramentes hervorgehoben wird. „Die Gnade strömt unmittelbar von Jesus in die Seele der Gläubigen. Das Sakrament ist nur ein außerhalb des Gnadenstroms gesetztes signum (Zeichen) Christi . . ., ein anschaulich gemachtes, sinnenfälliges: ich will, sei rein" (Adam, Wesen des Katholizismus 1924 S. 23). Andre aber vertreten entschieden die Theorie, daß die Gnadenwirkung durch den Stoff hindurchgeht.

3. **Skapuliere und Medaillen** sind neben dem Rosenkranz (s. § 54 5) wichtige Beispiele geweihter, gnadenbringender Gegenstände. Das Skapulier (scapulare, von scapula, Schulterblatt) besteht heute aus zwei verbundenen Tuchstücken, von denen eins über der Brust, eins über dem Rücken getragen wird. Seit Maria im 13. Jh. einem Karmeliter Simon Stock erschien, ihm das Skapulier überreichte und versprach, sie werde alle, die es tragen, am Samstag nach ihrem Tode aus dem Fegfeuer holen, ist das Tragen des Sk. nicht nur bei Ordensleuten beliebt; es wird mit Ablaß belohnt. So gibt es Sk.-Bruderschaften, ein Sk.-Fest, ja sogar eine Andacht zum Sk. Geweihte Medaillen zu tragen gilt gleichfalls als gnadenbringend. Ferner gibt es geweihte Gürtel, die nicht nur als Sinnbild der Keuschheit gelten, sondern denen die Kraft zugetraut wird, daß sie die Keuschheit bewahren helfen, und Gürtelbruderschaften, deren Mitglieder solche Gürtel tragen und Ablaß erhalten.

§ 54. Das Gebet

1. **Allgemeines.** Das sakrale öffentliche Beten und das Privatgebet des Einzelnen pflegen dadurch verbunden zu sein, daß der Einzelne, auch wenn er zu Hause betet, sich doch gern an feste überlieferte Formeln hält. Und in den Kirchengebeten wird meist etwas vom Geiste echten Christentums lebendig sein, während das private Beten Ausdruck ungehemmter Selbstsucht sein kann. Wer frei betet, neue Gebete schafft, beweist allerdings geistige Selbständigkeit; wenn im Katholizismus, aufs Ganze gesehen, das Beten überlieferter Formeln eine größere Rolle spielt als im Protestantismus und der Protestant deshalb auch das Beten des Katholiken als minder selbständig anzusehen geneigt ist, so darf er doch nicht verkennen, wie viel edle, reine Frömmigkeit in katholischen Gebeten zum Ausdruck kommt. Heiler, der sein erstes größeres Werk „das Gebet" ([5] 1923), noch als Katholik schrieb, teilt darin viele wertvolle katholische Gebete mit. Eine dem Brevierbeten der Priester entsprechende Gebetspflicht für Laien gibt es nicht, doch spielt die Sitte, regelmäßig zu beten (z. B. beim Abendläuten), im katholischen Volke eine große Rolle. Bedenklich ist aber die Häufung der Gebete, die leicht zur Veräußerlichung führt.

2. **Gesinnung und Wortlaut.** In jedem Falle soll man beim Gebet Gott ehren wollen; daneben richtet beim Bittgebet die intentio (Absicht; die Katholiken sagen: Meinung) sich auf das Erbetene. Die Aufmerksamkeit (attentio) des Beters steht am höchsten, wenn sie spiritualis ist, sich auf den verborgenen, mystischen Sinn richtet, den ehrwürdige Gebetsworte etwa haben. Meist ist

nur att. literalis da, die auf den nächsten Sinn der Worte geht. Aber zum religiösen Akt wird das Gebet schon bei att. superficialis, oberflächlicher Aufmerksamkeit, die Worte richtig auszusprechen. Namentlich bei oft gebrauchten Texten gilt es nicht als Mißbrauch, sondern es wird durchaus damit gerechnet, daß der Betende an anderes denkt, als was die Worte zunächst besagen. Man kann z. B. Vaterunser und Ave Maria beten und dabei an Mehrung der Ehre der Kirche denken, wovon im Text dieser Gebete doch nichts steht.

3. Fürbitte und Ertrag. Zwar herrscht das Bittgebet vor, und es werden in katholischen Erbauungsblättern oft Gebetsanliegen, die dem Nichtkatholiken naiv-selbstsüchtig erscheinen, mitgeteilt, sei es mit der Aufforderung, daß Andere dieses Gebet unterstützen sollen, sei es mit Dank gegen einen Heiligen, auf dessen Anrufung und Fürsprache hin das Gebet erhört worden sei. Aber eine große Rolle spielt daneben (wie ja auch aus solchen Aufforderungen hervorgeht) die Fürbitte, für Lebende und für die armen Seelen im Fegfeuer. Fürbitte und Darbringung des Meßopfers für Andere heißen suffragia. Wie beim Ablaß besprochen, wirkt jedes gute Werk Verdienst und Genugtuung; auch das Gebet hat beide Wirkungen. Genugtuung bringt es, Strafen werden durchs Gebet abgebüßt, sofern es ein opus poenale, ein peinvolles, mühsames Werk ist — ein uns sehr fremder Gedanke! Die satisfaktorische Fürbitte besteht nun darin, daß ich den Genugtuungswert meiner guten Werke Gott für andere Menschen anbiete; bei der impetratorischen bitte ich Gott um irgendwelches Gut für Andere (natürlich kann dieses auch eine Abkürzung ihrer Sündenstrafen sein), ohne ihm Entgelt darzubieten. Eigentümlich ist nur, daß ich, wenn ich z. B. für mich oder einen Freund um Bewahrung vor Krankheit bitte, zugleich den Genugtuungswert, den dieses Gebet (als mühsame Leistung) hat, Gott für andere noch Lebende oder für die armen Seelen im Fegfeuer darbringen kann. Natürlich weiß die schlichte Frömmigkeit unzähliger betender Katholiken nichts von solch verzwicktem Rechnen. Aber die Theorie besteht, daß jede Fürbitte dreifachen Ertrag hat: den allgemeinen: er kommt der ganzen Kirche zugute; einen speziellsten, der dem Fürbittenden zugute kommt, und die sog. mittlere Frucht (fructus specialis); sie fließt dem zu, für den gebetet wird.

4. Häufig gebrauchte Gebetsformeln sind außer dem Vaterunser, dem Ave Maria (s. § 58), dem Credo (Apostolikum) namentlich sog. Stoßgebete, die ganz kurz, aber mit reichem Ablaß belohnt sind wie Mein Jesus, Barmherzigkeit! (s. auch § 49 2). Der Glaube, daß, je allgemeiner und je länger gebetet werde, Gott die Gebete um so sicherer erhöre, spielt im Katholizismus eine große Rolle. Beliebt ist das vierzigstündige Gebet vor dem Sanctissimum (zur Erinnerung an Jesu 40stündige Ruhe im Grabe); dabei lösen die Betenden einander ab.

5. Der Rosenkranz (rosarium) ist eine Perlenschnur, die man zum Gebet in die Hand nimmt, so daß man, sie durch die Finger gleiten lassend, soviel Vaterunser und Ave Maria betet wie er Perlen hat. Die Schnur bildet einen Kreis, von dem eine kürzere herabhängt; diese geht in ein Kreuz aus. Zum gewöhnlichen R. gehören 5 × 10 (kleine) Ave-Maria-Perlen, zwischen denen sich 5 (größere) Paternoster-Perlen befinden; daneben gibt es Rosenkränze mit noch mehr Perlen, so den der Dominikaner, bei denen der Gebrauch des

R. überhaupt aufgekommen ist. Verwickelt wird das Beten des R. u. a. dadurch, daß bei seinen 5 „Gesetzen" (Perlengruppen) zum Ave Maria je nach der Kirchenjahreszeit „Geheimnisse" hinzugefügt werden, d. h. Sätze, die sich auf Christi Kindheit, Leiden und Erhöhung beziehen. Am ersten Sonntag im Oktober wird das R.-Fest gefeiert; viele R.-Bruderschaften üben besonders dies Andachtsmittel und verehren es. Denkt der Protestant gegenüber solcher Wiederholung von Gebetsformeln, wie sie der R. bedeutet, an Jesu Wort Matth. 6 7, so daß die Einfügung des von Jesus eben dort empfohlenen Vaterunsers in den R. als ein geradezu tragisches Mißverständnis erscheint, und wird tatsächlich der R. oft gedankenlos heruntergebetet, so muß doch beachtet werden, daß oft das R.-Beten von Katholiken in einer uns überraschenden Weise zu sinniger Betrachtung des Lebens Jesu benutzt wird. Auch geistig sehr hochstehende Katholiken lieben diese Art der Andacht Als man Hermann Schell, den viel angefeindeten Vorkämpfer des deutschen Reformkatholizismus, von einem Herzschlag getroffen tot in seinem Zimmer fand, hielten seine erstarrten Finger noch den Rosenkranz.

Anziehende Auslegung des Rosenkranzgebets: Klug, Marienrosen, 1923.

§ 55. Andere fromme Übungen

1. Wallfahrten. Die Sitte, Orte aufzusuchen, an die sich heilige Erinnerungen knüpfen, lebt in vielen Religionen; im Christentum seit altkirchlicher Zeit nachweisbar, stehen die W. in Wechselwirkung mit dem Wunderglauben. Wo Wunder geschahen, dahin wallen die Pilger, und bei Wallfahrten geschehen Wunder; besonders geschehen an solchen Gnadenstätten wunderbare Heilungen. Berühmteste Wallfahrtsorte sind (außer denen im heiligen Lande) Rom, Loretto (mit dem angeblich 1295 von Engeln dorthin getragenen Hause der Maria und dem Altar, an dem Petrus das erste Meßopfer gefeiert habe!), in Spanien San Jago di Compostela, in Frankreich Lourdes (seit Mitte des 19. Jh., auf Grund einer Marienvision), in Deutschland Altötting, Aachen, Trier, Köln, Kevelaer. Die ursprüngliche Meinung ist nicht nur die, daß an solchen Orten besondere Gnade zu erlangen, sondern daß auch die Reise dahin als mühsames Werk verdienstlich sei. Heute werden die W., wenn es sich um entferntere Orte handelt, mit der Eisenbahn unternommen, und zu allen Zeiten ist, weil die Ansammlung größerer Pilgerscharen unterwegs und am W.-Orte leicht den Charakter eines Volksfestes annimmt, gefragt worden, ob dadurch nicht der Ernst der Sache ganz verloren gehe. Das Verlangen aber, an Stätten wertvollster Erinnerungen seelische Erhebung zu erleben, wird bleiben; auch dem Protestanten ist etwa ein Besuch in Wittenberg wertvoll; auch ist solches Empfinden nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt; viele besuchen mit Freude und Gewinn die Stätten vaterländischer Erinnerungen.

G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum, 1934.

2. Missionen. Das Wort Mission hat im Katholizismus sehr verschiedene Bedeutungen; es bezeichnet wie bei uns die Heidenmission, aber auch das Diasporakirchenwesen; so spricht man von den katholischen Missionen in der Provinz Sachsen. Missio canonica ist der kirchliche Auftrag, der z. B. einem

Religionslehrer gegeben wird (und ihm wieder entzogen werden kann, s. § 66). Missionen (oder Volksmissionen) sind endlich auch Reihen von Predigten und anderen religiösen Reden, die für Katholiken zur Auffrischung ihres religiösen Lebens gehalten werden, meist von auswärtigen Ordensleuten, unserer Evangelisation (oder Volksmission) vergleichbar, aber im Katholizismus verbreitet, ehe dgl. bei uns aufkam. Sie schließen meist mit Sakramentenempfang; zur Erinnerung an die Mission wird etwa ein Missionskreuz errichtet. Nach c. i. c. can. 1349 sind sie wenigstens nach je 10 Jahren in jeder Gemeinde zu halten.

Bockel, Klerus und Volksmission, 1920.

3. Exerzitien. Ignatius von Loyola schrieb 1522 seine „geistlichen Übungen" mit dem Ziel, die Seelen, die daran teilnehmen, im Gehorsam gegen Gott, Christus und die Kirche zu schulen und zu stärken. In vier Wochen (oder doch Abschnitten) wird durch tägliche mehrstündige Meditation die Sünde, Gottes Gnade in Christus, Christi Leiden und unsere Pflicht, ihm nachzufolgen, und die Herrlichkeit des Christentums den Teilnehmern eingeprägt, mit fein berechneter psychologisch-pädagogischer Kunst. Von den Jesuiten zunächst auf die anderen Orden übergegangen, haben die Exerzitien eine immer größere Verbreitung und Bedeutung gewonnen; nach c. i. c. can. 126 hat jeder Priester sie nach mindestens je 3 Jahren zu machen. Viele Laien nehmen regelmäßig daran teil, nach Ständen gesondert; so gibt es Exerzitien für junge Männer und solche für Mädchen, für Soldaten und für Studenten usw. Meist werden sie in Klöstern oder bei solchen gehalten. So sehr einerseits die Unterwerfung der Seelen unter die Kirche, die hier geübt wird, vielen Nichtkatholiken bedenklich erscheint, so sehr gilt andererseits: inmitten der zerstreuenden Vielseitigkeit des Lebens der Gegenwart ist die seelische Konzentration, die Stille, die mit den Exerzitien gegeben wird, Vielen wertvoll.

Holl, Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, 1905, wieder in: Der Westen, 1928; Loyola, Das Exerzitienbuch, herausgeg. von Meschler und Sierp, I 1925; Schlund, Exerzitien und Exerzitienbewegung, 1926.

12. Kapitel

Weltflucht, Mönchtum, Heiligenverehrung

§ 56. Das asketische Ideal

1. Geschichtliches. Gilt es irgendwie in allen höher stehenden Religionen als Pflicht, um Gottes willen auf bestimmte Güter dieser Welt zu verzichten, so haben zum Aufkommen des Askese im katholischen Christentum noch besonders beigetragen der Einfluß orientalischer Religionen, die verwandten Gedanken Platons vom Leib als einem Kerker der Seele und der sittliche Verfall der hellenistisch-römischen Welt, in die das Christentum eintrat. Jesu eigene Stellung war hier nicht entscheidend. Fordert er einerseits rücksichtslos Verzicht auf alles, was uns zum Bösen verleiten kann (Matth. 5 29 f.) und sind von ihm Worte berichtet, die in asketische Richtung weisen (s. 2), so war andrerseits unvergessen, daß die Pharisäer seine nicht asketische Lebensweise ge-

scholten haben (Matth. 11₁₉). In jedem Falle konnte man auch für Hochschätzung der Ehe sich auf Worte Jesu berufen, und je rascher das Christentum sich ausbreitete, um so weniger war davon die Rede, daß das bezeichnendste Stück der Askese, die völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit, von allen Christen gefordert würde. Nur in Nebenkirchen wie der marcionitischen geschah das. Je länger das erwartete Weltende ausblieb, desto mehr richtete die Christenheit sich in der Welt ein, sie fand sich mit der Welt ab. Um so strenger nahmen es freilich einzelne Christen mit der Askese. So haben denn im katholischen Christentum die Askese und das Leben in der Welt sich zusammengefügt, indem erstens leichtere asketische Forderungen wie das Fasten allen Christen auferlegt wurden, zweitens ein Teil der Christenheit auf die Ehe verzichtete, ohne daß deshalb den übrigen, der Masse der in der „Welt" lebenden Christen, das Heil bestritten worden wäre. Das Mönchtum, das vereinzelt schon vorher bestand, ward im 4. Jh. eine Macht in der Kirche. Das abendländische hat, wie es eine Fülle verschiedener Orden und Kongregationen hervorbrachte, so nach Zeiten der Erschlaffung immer wieder einen Aufschwung erlebt, z. B. als um 1000 von Cluni Reformen ausgingen, als um 1200 die Bettelorden begründet wurden, als im 16. Jh. der Jesuitenorden und verwandte neue Orden aufkamen und im 19. Jh. viele sozial-karitativ tätige Kongregationen. In alter Zeit hatte die Abwendung von der Welt oft die Form, daß junge Menschen sich zur Siedlung in einsamer Gegend zusammenschlossen. In den älteren Orden ist das Ziel mehr die Vervollkommnung der Seele des Einzelnen, in den neueren und den Kongregationen die Arbeit für die Kirche, Arbeit in und an der Welt. Wenn mit besonderem Ernst geschlechtliche Enthaltsamkeit gefordert wurde und wird, so auch deshalb, weil in den südlichen Ländern, in denen der Katholizismus sich zunächst verbreitete, Ausschweifungen gerade auf diesem Gebiet eine größere Rolle spielen als in den nördlichen Ländern, wo das Nationallaster vielmehr der Trunk zu sein pflegt.

Zwei Tendenzen kämpfen innerhalb des Mönchtums dauernd miteinander. Einerseits wird Askese, sobald sie überhaupt da ist, leicht Selbstzweck, statt ein Mittel zu bleiben; Entsagung, Selbstpeinigung erscheint dann als an sich verdienstlich; die Askese wird so immer schärfer. Andrerseits wirkt die Welt, in der wir leben, schließlich auch auf die ein, die ihr entfliehen wollten, und es ist im abendländischen Christentum nie ganz vergessen worden, daß die rechte Stellung des Christen zur Welt doch nicht Weltflucht, sondern Weltüberwindung ist; aber auch der Kampf gegen die Welt bedeutet irgendwie Gemeinschaft mit der Welt. Im Protestantismus konnte, obwohl zunächst auch seine Stimmung z. T. weltflüchtig war, doch, weil hier von vornherein die Organisationen des asketischen Lebens zerstört worden waren, Klöster und Orden aufgehört hatten, von der Zeit der Aufklärung an der Wille zur Arbeit an der Welt, die Kulturfreude sehr viel stärker hervortreten als im Katholizismus; aber auch der neuzeitliche Katholizismus ist viel mehr der Tätigkeit im Diesseits zugewandt, als der mittelalterliche es war.

2. **Die consilia evangelica,** Ratschläge des Evangeliums, sind die biblischen Mahnungen, in denen der Katholik das asketische Ideal ausgesprochen findet. (Die Übersetzung „evangelische Räte" ist namentlich in konfessionell

gemischten Gegenden zu vermeiden, weil sie das Mißverständnis erweckt, es handle sich um eine spezifisch protestantische Sache, während es sich vielmehr um das katholische Verständnis dieser Bibelstellen handelt.) Als solche Mahnungen werden vor allem angeführt Matth 19 12, 21 und 16 24; so sind denn Armut, Keuschheit und Gehorsam die drei Gelübde der Mönche und Nonnen geworden. Daneben gelten als c. e. noch solche Worte wie man solle Böses mit Gutem vergelten, dem Übel nicht widerstehen. Betont wird, es handle sich nicht um Vorschriften (die für alle gelten würden) und es gebe Christen, die keinen Beruf zum Ordensstande haben; andrerseits werde für manche gerade in ihrer Lage es allerdings zur Pflicht, der Welt zu entsagen, in einen Orden oder eine Kongregation einzutreten. Auch wird es als protestantische Mißdeutung abgelehnt, daß Mönche und Nonnen die vollkommeneren Christen seien; christliche Vollkommenheit sei auch in der Welt, in Ehe und bürgerlichem Beruf zu erlangen. Aber ein besonders sicherer, der sicherste Weg zur Vollkommenheit sei das asketische Leben allerdings. (Das Wort Askese wird im Katholizismus übrigens oft in weiterem Sinne gebraucht als im Protestantismus, nämlich für alle christliche Tugendübung und Frömmigkeitspflege.)

3. **Zur Beurteilung des asketischen Ideals.** Dem Protestanten erscheint die katholische Moral oft als gesetzlich (s. § 69), also in Gefahr, die Unendlichkeit der sittlichen Verpflichtung zu verkennen. Das asketische Ideal hängt einerseits mit dem gesetzlichen Charakter der katholischen Moral zusammen. Der Gedanke, daß ein Mensch überpflichtmäßige Leistungen vollbringen könne, setzt voraus, daß ein Gesetz gilt und einzelne Leistungen vorschreibt. Andererseits hat das asketische Ideal jedenfalls den Wert, daß hier ein christliches Heldentum gezeigt wird, Leistungen als vorbildlich hingestellt werden, die weit über das Durchschnittsmaß hinausgehen. Um Gottes willen werden wirkliche Opfer gefordert. Den Christen einer schlaffen und kulturseligen Zeit ist es heilsam, wenn sie so gemahnt werden: inmitten aller Güter der Welt kann die Seele verhungern; reißt euch los! Und der Protestant soll sich fragen, ob sein häuslicher, bürgerlicher gewordenes Christentum nicht oft auch bequemer geworden ist. Wesentlich diese pädagogische Bedeutung des asketischen Ideals ist es, die in unseren Tagen einen früher dem Christentum fernstehenden, so ernsten Ethiker wie Friedrich Wilhelm Förster zu immer freundlicherer Haltung gegenüber dem Christentum, gerade auch dem katholischen, gebracht hat. Auch der überzeugteste Protestant muß einsehen, daß zwischen Erdenglück und Gottesglaube eine Spannung besteht. Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt dem Menschen nur die bange Wahl. Das ist nicht das Wort eines finsteren Asketen, sondern derselbe Schiller, der die Götter Griechenlands besang, hat in seinem Gedicht „Das Ideal und das Leben" diese ernste Wahrheit ausgesprochen. Vertrauen auf eine überirdische Macht wird immer mit einer über diese Erde hinausgreifenden Sehnsucht verbunden sein; solche Sehnsucht erwächst aber am sichersten aus dem Leid. Daß die Leidtragenden selig seien, ist eins der tiefsten Worte Jesu; daß die Seligkeit nur durch Leid gewonnen wird, ist der tiefste Sinn des asketischen Ideals.

Sodann muß gegenüber dem Irrtum, Mönche und Nonnen lebten wesentlich der frommen Betrachtung und seien insofern untätig, betont werden, wie-

viel die Orden nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für den wirtschaftlichen Fortschritt geleistet haben, so z. B. die Zisterzienser während des Mittelalters in Deutschland für die Bodenbebauung; manche Stätten der „Weltflucht" sind geradezu Herde der Kulturförderung gewesen. 1918 waren von 37600 Ordens- und Kongregationsschwestern in Preußen nur 975 kontemplativ. Offenbar ist ferner für manche Berufe Ehelosigkeit eine Erleichterung; die krankenpflegende Frau, der wandernde Missionar stehen ausschließlicher für ihre schwere Arbeit zur Verfügung, wenn sie nicht verheiratet sind. Die katholische Kirche endlich hat durch ihr Ordens- und Kongregationswesen manche Motive der Sektenbildung aufzufangen und sich dienstbar zu machen vermocht.

Andrerseits bestehen starke Bedenken gegen das asketische Ideal auch in der Form, in der es der heutige Katholizismus vertritt. Entweder man kann auch in der „Welt" als vollkommener Christ leben; dann sollte namentlich die katholische Erbauungsliteratur nicht so, wie sie es tut, das „engelgleiche" Leben" (vita angelica) der Ordensleute rühmen. Oder aber es handelt sich hier nicht bloß um eine besonders empfehlenswerte Methode, zur Vollkommenheit zu gelangen, sondern es ist auch in anderer Hinsicht besser, überhaupt besser und seliger, wie das Tridentinum sagt, ehelos zu bleiben, dann muß doch ein Stachel im Gewissen aller bleiben, die in der „Welt" leben, nicht Mönche und Nonnen geworden sind. Schon daß letztere religiosi heißen, erweckt immer den Anschein, sie seien die wahrhaft Frommen. Der Gedanke, es sei einigen manches anzuraten, was doch keineswegs Pflicht für alle sei, ist an sich nur ein Ausdruck für die Individualisierung der sittlichen Aufgabe und insofern unstreitig richtig; es stimmt aber die Art, wie auf katholischem Boden oft das asketische Ideal gepriesen wird, nicht mit dieser in der Neuzeit klarer herausgearbeiteten sittlichen Erkenntnis überein. Und dem Rat, auf Ehe, Eigentum und Selbständigkeit zu verzichten, werden immer viele Nichtkatholiken mit dem Bedenken gegenüberstehen, das Albrecht Ritschl (die christliche Vollkommenheit, 1874, S. 6f.) so ausspricht: „Das Leben in der Familie, das Streben nach Privateigentum, der unverkümmerte Genuß der persönlichen Ehre sind nicht bloß und nicht notwendig Anlässe zur Sünde, sondern sie sind die unumgänglichen Bedingungen und Antriebe zur Sittlichkeit. Denn die Familie ist die Schule des Gemeinsinns, das Eigentum und die Ehre sind die Stützen der Selbständigkeit, ohne die man auch zum gemeinen Nutzen nichts beitragen kann." Letzteres „nichts" ist zu viel gesagt, aber für viele Menschen gilt sicher, was Ritschl folgert, daß sie nämlich in den Klostermauern nicht vollkommener werden, als sie es auch in der Welt werden könnten, sondern unvollkommener. Daneben sind eine Anzahl praktisch-psychologischer Bedenken gegen das asketische Leben geltend zu machen. Oft treten die Versuchungen, denen der Asket entgehen wollte, in der Einsamkeit oder im Kreise seiner Genossen stärker an ihn heran, als es mitten in der Arbeit in der Welt geschehen würde, und sittliche Verfehlungen derer, die nach einem strengen Ideal leben sollten, werden als doppelt schlimm empfunden. Und wenn auch den verbreiteten Bildern von fröhlich trinkenden Mönchen die Wirklichkeit gewiß nur immer seltener noch entspricht, so ist doch psychologisch begreiflich, daß, wer

auf hohe Güter verzichtete, nun um so lieber in anderen Freuden Ersatz sucht, die ihm erlaubt bleiben. Auch führt enges Zusammenleben viele Unverheiratete erfahrungsgemäß oft zu Unfrieden, so gewiß es andrerseits eine hohe Schule der Selbstverleugnung und des Brudersinns ist. Privatfreundschaften zwischen Ordens- (und Kongregations)angehörigen werden von den Ordensoberen übrigens nicht begünstigt, sind oft geradezu verboten, damit jeder ganz der Gemeinschaft lebe.

4. **Das Fasten** als allen katholischen Christen auferlegtes Stück der Askese besteht in Abstinenz (Enthaltung von Fleischspeisen) und Fasten in dem Sinne, daß überdies nur eine Sättigung am Tage erlaubt ist. Gefastet werden soll namentlich von Aschermittwoch bis Ostern. Abstinenztage sind alle Freitage (das Jahr hindurch). Auch soll, wer zum Abendmahl geht, am Tage dieser Feier vorher nichts genießen. Aber abgesehen von letzterer Bestimmung ist die Fastenpraxis immer milder geworden; die Jugend bis zum 21. Jahre und die Alten vom 60. an sind vom Fasten befreit, von Abstinenz alle, denen durch ihren Beruf oder dadurch, daß sie (wie die Dienstboten) ihre Kost nicht selbst bestimmen können, die Befolgung solcher Gebote unmöglich oder doch sehr schwer gemacht wird. An Abstinenztagen darf man statt des Fleischs Fische essen, nach can. 1250 im c. i. c auch Eier, Milch, Käse, Butter u. dgl. genießen. Und neben die eine an Fasttagen erlaubte Hauptmahlzeit ist längst eine bescheidene zweite getreten. Was im einzelnen erlaubt sei, was nicht, wird in Fastenverordnungen für die einzelnen Diözesen mit einer den Nichtkatholiken eigentümlich anmutenden Kasuistik dargelegt; so heißt es in der für Köln von 1914 unter Nr. 4: „Der Genuß von geschmolzenem Fett ist an allen Tagen des Jahres, und zwar zugleich mit Fischspeisen gestattet; ferner dürfen, mit Ausnahme der drei letzten Tage der Karwoche, Fleischbrühe und die Überbleibsel von Fett (sog. Schrieven oder Greven), nicht aber Speckstückchen oder Speckscheiben, an allen Tagen des Jahres, und zwar zugleich mit Fischspeisen genossen werden."

Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 1936; Harnack, Die Askese (in: Aus der Kriegs- und Friedensarbeit, 1916, S. 141—161); Ders., Das Mönchtum, [4] 1904, auch in: Reden u. Aufsätze; Brinkmann, Der Ordensgedanke, 1936.

§ 57. Die Verehrung der Heiligen und Seligen

1. **Geschichtliches.** Früh haben die Christen ihre Märtyrer verehrt; den ersten Bericht davon, daß das Gedächtnis eines solchen von einer Gemeinde gepflegt wurde, haben wir Mitte des 2. Jh. im Martyrium des Polykarp von Smyrna. Sobald das Mönchtum aufkam, hat man berühmte Mönche und Nonnen besonders geehrt. Daneben hat die Heiligenverehrung heidnische Wurzeln; oft konnte die Kirche den Kult bisheriger Gottheiten am wirksamsten überwinden, wenn sie an seine Stelle die Verehrung solcher christlicher Heiliger setzte, die ihnen irgend ähnlich waren. Immer neue Heilige kamen auf. Karl der Große war gegen die Einführung neuer Heiligenkulte, aber ohne Erfolg; nicht nur viele spätere Männer und Frauen sind noch heilig gesprochen worden,

auch er selbst wird im Bezirk Aachen als Seliger verehrt. Bisweilen sind die Erzählungen von einem Heiligen offenbar gänzlich sagenhaft, oder sie beruhen auf einfachen Mißverständnis alter Texte; in solchem Falle hat man wiederholt von Rom der Legende entgegengewirkt. Schon im 16. Jh. war die Zahl der Heiligen höher als 10000. Von 1500 bis 1903 sind 113 Heilig- und 547 Seligsprechungen erfolgt. Die meisten entfallen auf die romanischen Länder (zuletzt u. a. Jeanne d'Arc 1920), auf Deutschland wenige (1925 Canisius). Ebenso ist es ein Mißverhältnis, daß an den Heiligen und Seligen die Fürsten und Vornehmen dieser Welt einen höheren Anteil haben als Bauern, Handwerker, Arbeiter. Einige Heilige stammen aus entlegenen Ländern; so sprach Pius IX. japanische und chinesische Märtyrer des 17. Jh. heilig. Darstellung und Lebensgeschichte aller Heiligen begann Bolland, ein niederländischer Jesuit im 17. Jh.; das vielbändige, nach dem Kalender (in dem jeder Heilige seinen Gedächtnistag hat) angeordnete Werk dieser acta sanctorum ist noch nicht ganz abgeschlossen. Die Beschäftigung mit den Heiligen und ihrer Verehrung, die Hagiologie oder Hagiographie, ist ein fleißig gepflegtes Stück katholischer Kirchengeschichtsforschung.

Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults, 1904; der Hagiologie dient die Zeitschrift Analecta Bollandiana (seit 1882), herausgeg. von Delehaye u. a.

2. Die heutige Lehre und Praxis. Die Reformatoren lehnten es ab, daß von Verdiensten der Heiligen geredet werde; dadurch werde Christi Verdienst verkleinert, seine Ehre verletzt; Menschen könnten sich vor Gott überhaupt keine Verdienste erwerben. Das Tridentinum hat demgegenüber die Lehre von den Heiligen festgestellt; ihnen gebührt veneratio, Verehrung, nicht adoratio, Anbetung; diese gebührt allein den 3 Personen der Gottheit. Christus allein ist der Erlöser, der Mittler zwischen Gott und uns. Aber die Heiligen, die schon jetzt bei Gott sind und mit Christus die Kirche regieren, schauen vom Himmel auf uns hernieder, können unsere Anliegen erfahren und auf unsere Anrufung hin bei Gott Fürbitte für uns einlegen. Vom katholischen Volke wird begreiflicherweise diese Unterscheidung oft nicht beachtet. Ausdrücke, wie der, daß bald nach Begründung der Wittenberger Hochschule der hl. Augustin als gymnasii nostri tutelaris deus (Schutzgott unsrer Schule) bezeichnet wurde (was würde Augustin selbst dazu gesagt haben?!), werden heute vermieden, aber namentlich in romanischen Ländern nimmt die Heiligenverehrung bisweilen Formen an, die nicht nur dem Protestanten, sondern auch dem gebildeten nordländischen Katholiken den Eindruck machen, daß hier ein bunter Polytheismus das Christentum überwuchere. Die Märtyrer sind im Kampfe gegen das Heidentum gestorben; die Kirche oder der Volksglaube aber hat sie als Heilige zu einer Stellung erhoben, in der sie oft geradezu an die Stelle heidnischer Untergötter getreten sind. Der frommen Phantasie bietet allerdings der Heiligenglaube unerschöpfliche Anregung, und wenn viele im vollen Lichte der Geschichte stehende Gestalten, Franz von Assisi, Elisabeth von Thüringen, Thomas von Aquino, Katharina von Siena, Ignatius von Loyola, Vincenz von Paul zu den Heiligen gehören, so ist ihr Kult eine Art christlicher Dankbarkeit, religiöser Heldenverehrung, die in etwas anderer Form in jeder Konfession lebendig sein wird, die das Gedächtnis ihrer Geschichte pflegt und hochhält. Es gibt

auch in der Heiligenverehrung Moden, sogar rasch wechselnde. Neue Heilige kommen auf, alte werden vergessen. Wie zu Luthers Zeiten die heilige Anna, die Mutter der Maria, besonders beliebt war, so ist es heute der heilige Josef, der, wie man sagt, Nährvater Jesu. Die Apostel stehen natürlich in hohem Rang unter den Heiligen, und unter ihnen wiederum Petrus, während den Namen des Paulus, den die Reformation wieder zu Ehren gebracht hat, in Rom zwar eine prächtige Kirche trägt; aber sie steht einsam, weit vor den Toren der inneren Stadt, in einer Gegend, wohin nur wenig Römer kommen. Die Lage dieser Kirche entspricht ungefähr der Stellung des Paulus im römischen Katholizismus. Eng ist der Zusammenhang von Heiligenverehrung und asketischem Ideal; es werden fast nur Asketen heilig gesprochen. Jedes katholische Land hat seine besonderen Heiligen und ebenso jeder Stand seinen Patron unter den Heiligen; Kosmas und Damian waren berühmte Ärzte, der hl. Georg ist (wie auch der Erzengel Michael) Patron der Kriegsleute. Vieler Heiligen Anrufung gilt als besonders wirksam in bestimmten Nöten oder zum Schutz gegen bestimmte Gefahren: Florian schützt vor Feuersbrunst, Antonius von Padua hilft, Verlorenes wiederzufinden, Apollonia hilft gegen Zahnschmerzen usw.

Die Heiligsprechung der christl. Kirchen, Sonderheft der Zeitschrift: Eine heilige Kirche, 1936; Kerler, Die Patronate der Heiligen, 1905.

3. **Heiligsprechung und Seligsprechung.** Eine ganz sichere Abgrenzung der Schar der Heiligen gibt es deshalb nicht, weil zunächst einfach die Verehrung, die das Volk ihnen darbrachte, sie zum Range von Heiligen erhob. Oft ist diese ausdrücklich von der Kirche gebilligt worden. Die erste feierliche Heiligsprechung durch den Papst ist um 1000 erfolgt. Das Verfahren für Heilig- und Seligsprechung ist im Laufe der Zeit genau geregelt worden. Heute ist Seligsprechung (Beatifikation) die regelmäßige Vorbedingung der Heiligsprechung (Kanonisation); Selige werden in einem Teil der Kirche verehrt, Heiligsprechung gilt für die ganze Kirche. Neben dem Erweis heiligen Lebens ist der von Wundern nötig, die entweder während des Lebens des Heiligen von ihm getan (oder an ihm geschehen) sind, oder nach seinem Tode auf seine Anrufung hin geschehen sind und als von ihm bewirkt gelten. Mancher Beatifikations- und Kanonisationsprozeß vor der Ritenkongregation braucht lange Zeit; u. a. deshalb, weil auch alles das geprüft wird, was etwa gegen die Heiligsprechung vorzubringen ist; überdies erfordert er große Kosten; sie sind von denen aufzubringen, die ein Interesse an positivem Ausgang des Prozesses haben, also von Katholiken etwa des Landes, dem der neue Heilige angehörte.

4. **Die Reliquienverehrung** hat wie die Heiligenverehrung im Christentum zuerst im Zusammenhang mit dem Märtyrerkult Bedeutung gewonnen. Sobald sie einmal bestand, mußten natürlich Reliquien von Jesus, Maria und den Aposteln und solche aus dem Alten Bunde als höchst wertvoll erscheinen. In der Zeit Konstantins glaubte man viele solche aufzufinden (oder schon zu haben). Seit dem 4. Jh. wurde der Brauch allgemein, in oder unter jedem Altar Reliquien aufzubewahren. Die Reliquienverehrung nahm, trotz gelegentlichen Widerspruchs gegen ihre Auswüchse (in der Zeit Karls des Großen), namentlich seit den Kreuzzügen ständig zu; vor der Reformation gab es Re-

liquiensammlungen von erstaunlichem Umfang, wie die Friedrichs des Weisen in Wittenberg, wo man Überreste vom Stab Aarons hatte, und die Albrechts von Mainz in Halle, wo Wein von der Hochzeit zu Kana und Erde von dem Acker war, aus dem Gott den Menschen schuf. Die Reformatoren verwarfen die Reliquienverehrung, die aber vom Trienter Konzil festgehalten wurde. Die Verehrung gilt als mittelbar den Heiligen erwiesen, deren Reliquien sie dargebracht wird. Teils sind es Gebeine, teils Gegenstände, die von den Heiligen gebraucht wurden. In Rom hat man Bretter von der Krippe, in der Jesus als Kind lag, in Aachen die Windeln Jesu, in Köln die Gebeine der hl. drei Könige, in Trier den ungenähten Rock Christi, diesen aber auch in Argenteuil bei Paris und noch anderen Orten, wie denn viele Reliquien doppelt, ja vielfach vorhanden sind. Die Echtheit der Reliquien wird von der Kirche nicht als Dogma behandelt; man kann ein gläubiger Katholik sein und auch berühmteste Reliquien für unecht halten; doch wird allzu scharfe öffentliche Kritik als frommen Ohren anstößig von der Kirche gemißbilligt, und namentlich im Süden duldet die Kirche manchen geradezu anstößigen Reliquienkult und -aberglauben mit befremdlicher Langmut. Daß in bescheidenem Maße auch die äußeren Erinnerungszeichen an die Gestalten der Geschichte des Christentums wertgehalten werden, wird jeder Protestant billigen; der ausgebreiteten Reliquienverehrung gegenüber aber gilt, was Ronge gegen die berühmte Reliquie zur Trier sagte: Christus habe seinen Jüngern seinen Geist, nicht seinen Rock hinterlassen.

§ 58. Maria

1. Geschichtliches. Im Markusevangelium, bei Paulus und Johannes spielt Maria keine Rolle; ja es finden sich in den Evangelien Stellen, aus denen zu entnehmen ist, daß Jesu Mutter mindestens zeitweise ihren Sohn nicht verstanden hat und er sich ihr fremd fühlte (Mk 3 21, 31 ff., Joh 2 4, Luk 11 27 f., 14 26). Die Erzählungen des Matthäus und Lukas von Jesu wunderbarer Geburt mußten allerdings früh dahin führen, daß der Mutter des Herrn hohe Verehrung gezollt wurde; im Zusammenhang mit dem asketischen Ideal und ohne Beachtung der Stellen im NT, die von Jesu Brüdern sprachen, kam der Glaube auf, sie sei immer Jungfrau und sündlos geblieben. Die nestorianische Lehre ist im 5. Jh. namentlich auch deshalb verworfen worden, weil, wenn man göttliche und menschliche Natur Christi scharf scheidet, Maria zwar Mutter des Menschen Jesus, aber nicht *theotókos*, Gottesmutter, heißen konnte; diese Würde aber wollte ihr die Volksfrömmigkeit nicht nehmen lassen. Ist gerade in Ephesus ihr dieser Titel unter dem Jubel des Volks ausdrücklich zugesprochen worden, in der Stadt, wo (Ap.Gesch 19) die Diana leidenschaftlich verehrt worden ist, so weist dies darauf hin, wie vieler Heidengöttinnen Erbe die katholische Gottesmutter übernommen hat. Im abendländischen Mittelalter ist zur Zeit des Minnedienstes auch die Marienverehrung inniger geworden, und die christliche Kunst hat ihre edelsten Schöpfungen in den Dienst des Madonnenkults gestellt; reinstes und stärkstes schlicht menschliches Empfinden verbindet sich mit christlicher Frömmigkeit in den Bildern der Mutter

mit dem Jesuskinde, die Giotto, Rafael, Dürer, Holbein, Murillo und viele andere schufen. Haben schon vor der Reformation namentlich die Franziskaner um Marias Ehre sich besonders bemüht, so im 16. Jh. im Gegensatz zum Protestantismus die Jesuiten.

2. **Die Lehre.** Maria steht an der Spitze nicht nur der Heiligen, sondern auch der Engel, überhaupt aller geschaffenen Wesen; so ist ihr denn auch eine entsprechend höhere Verehrung zu erweisen. Zwar ist sie nicht Göttin, aber immer mehr Lehren werden über sie aufgestellt, die denen über Christus parallel gehen: sie ist sündlos, war auch von der Erbsünde frei; mit der am 8. Dez. 1854 als Dogma proklamierten immaculata conceptio beatae virginis (unbefleckten Empfängnis der seligen Jungfrau) ist selbstverständlich nicht gemeint, daß Maria das Jesuskind ohne menschlichen Vater empfangen habe; das stand auf die Berichte des NT's hin längst den Katholiken fest. Es ist aber auch nicht gemeint, daß Maria wie Jesus keinen menschlichen Vater gehabt habe (ihre Eltern hießen nach der Legende Joachim und Anna), sondern daß sie durch ein besonderes göttliches Wunder vom ersten Augenblick ihres Daseins an vor der Erbsünde bewahrt geblieben sei. Ihre Ehe mit Josef gilt als Ehe „ohne Vollzug". Maria hat mitgelitten, als sie am Kreuze ihres Sohnes stand; in dem oft komponierten stabat mater dolorosa iuxta crucem lacrimosa (die schmerzenreiche Mutter stand weinend neben dem Kreuz) des Jacopone da Todi (um 1300) ist das gewaltig ausgesprochen, und sie hat um ihn getrauert, wie es viele Pieta-Bilder ergreifend darstellen. Sie ist wie Christus gestorben, aber wie er leiblich gen Himmel gefahren; dies letztere ist noch nicht Dogma, aber fast allgemeine Lehre. Die Mariologie ist ein bis ins Einzelne hinein ausgearbeitetes Stück der katholischen Dogmatik. Die Fürbitte der Himmelskönigin, der Gottesmutter, gilt als besonders wirksam.

3. **Praktisches.** Für unzählige Katholiken hat Maria tatsächlich göttlichen Rang. Das macht sich auch in der religiösen Dichtung und der bildenden Kunst der katholischen Kirche geltend. Ein großes Wandgemälde im Vatikan stellt sie zwischen Gott dem Vater und Christus stehend dar; der heilige Geist schwebt über ihr als Taube. Hier steht sie wirklich im Mittelpunkt der Gottheit, und nicht nur auf diesem Bilde hat sie solche Stellung. Der heilige Geist, immer mit dem Vater und dem Sohne zugleich genannt, hat praktisch kaum je im Volke Verehrung genossen. Maria aber steht nicht nur als die der Geschichte angehörige Mutter des Stifters unserer Religion und als die nun auf ewig im Himmel thronende Gottesmutter und Mittlerin jedem frommen Katholiken vor der Seele, sondern sie ist auch in engste Beziehung zu der Natur gesetzt, die, weil uns täglich umgebend, den meisten Menschen viel gegenwärtiger ist als die Geschichte. Der Mai mit all seiner Pracht ist namentlich der Verehrung der Maria gewidmet. Als stella maris (Meerstern) wird sie besonders von den Seefahrern geehrt. Täglich wird beim Angelus-Läuten, dem Morgen-, Mittag- und Abendläuten, das Ave Maria gebetet, d. h. nach den einleitenden Worten „der Engel brachte Maria die Botschaft" usw. der „englische Gruß": „Gegrüßt seist du Maria, voll der Gnade; der Herr ist mit dir; du bist gebenedeit unter den Weibern, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, Jesus. Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder, jetzt und

in der Stunde unseres Abscheidens. Amen." (Der letzte Satz ist zu diesem, im übrigen seit dem Mittelalter verbreiteten Gebet erst im 16. Jh. hinzugekommen.) Und zur Ehre der Maria besteht eine solche Anzahl von Festen, daß man daraus geradezu ein marianisches Kirchenjahr herstellen kann; s. § 51 2. Einige knüpfen sich übrigens nicht an biblische Erzählungen oder an den Kreislauf der Natur, sondern an Ereignisse in der Geschichte; der Sieg über die Türken bei Lepanto 1571 ward der Fürbitte der Maria zugeschrieben; das zum Gedächtnis gefeierte Rosenkranzfest (s. § 54 5) ist der Tag „unserer lieben Frau vom Siege", der man auch andere Siege gern dankt. So stellt in der Kirche dieser Santa Maria della Vittoria zu Rom ein Gemälde die Schlacht am Weißen Berge 1620 dar, und in katholischen Kreisen Frankreichs und Belgiens hat man betont, daß die entscheidende Wendung in der Marneschlacht am 8. September 1914, an Marias Geburtstag, erfolgt sei. So werden die verschiedensten Motive in den Dienst der Marienverehrung gestellt; die stärksten bleiben natürlich die allgemein menschlichen. Alle Dankbarkeit der Kinder gegen die Mutter, alle Ritterlichkeit der Männer gegen das Weib, alle Hingebung der Mädchen und Frauen an die vertraute, erfahrene Freundin wirken hier, ins Religiöse umgesetzt, zusammen, um die Verehrung für die jungfräuliche Mutter stets aufs neue zu steigern. Unzählige Bücher, eine Fülle von Zeitschriften dienen dem Marienkult; vor allem heißen nach Maria und widmen sich besonders ihrer Verehrung eine ganze Reihe von Kongregationen und religiösen Vereinen, von denen die wichtigsten die marianischen Sodalitäten sind (s. § 68 9), und die marianischen Kongresse. Dem Protestanten vermitteln, was der Katholik für Maria empfindet, vielleicht am besten die Strophen, in denen Konrad Ferdinand Meyer, selbst ein Gegner des Katholizismus, in Huttens letzten Tagen den Ignatius von Loyola das Gelübde ablegen läßt, für Marias Ehre gegen die Ketzerei zu streiten, oder die innigeren Verse des (evangelischen) Novalis

> Ich sehe dich in tausend Bildern,
> Maria, lieblich ausgeschmückt,
> doch keins von allen kann dich schildern
> wie meine Seele dich erblickt.
> Ich weiß nur, daß der Welt Getümmel
> seitdem mir wie ein Traum verweht
> und ein unnennbar süßer Himmel
> mir ewig im Gemüte steht.

Einige Marienbilder sind besonders als wundertätig berühmt; zu diesen Gnadenbildern werden Wallfahrten unternommen und diese Bilder gewinnen für die Volksfrömmigkeit geradezu selbständige Bedeutung. Einer betet zur Mutter Gottes von Einsiedeln, ein anderer zu der von Lourdes. Merkwürdigerweise sind einige der Gnadenbilder schwarz, so die Maria von Chartres (wohl Erbin einer keltischen Göttin) und die von Czenstochau in Polen.

Heiler, Die Hauptmotive des Madonnenkults, ZThK 1920, 417—447; Fürth, Die Madonnenverehrung, 1921; Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultus? 1909; Koll, Wegweiser in die marianische Literatur, [2] 1905.

§ 59. Orden und Kongregationen

1. Allgemeines. Dem tätigeren Geist, den das abendländische Mönchtum im Vergleich zum morgenländischen hat, entspricht es, daß in der Neuzeit die beweglicheren Kongregationen fast wichtiger geworden sind als die älteren Orden mit ihren festeren Formen. Die beschaulichen älteren Orden sind in der Zeit der Aufklärung in sonst streng katholischen Ländern durch staatliche Maßregeln stark eingeschränkt worden. Die Verteilung der Orden und Kongregationen auf die einzelnen Staaten ist sehr ungleichmäßig. In Frankreich ist die Zahl der „Religiosen", der Ordens- und Kongregationsmitglieder, heute verhältnismäßig gering, nicht nur wegen der gegen sie gerichteten staatlichen Gesetzgebung, sondern auch wegen der Entkirchlichung weiter Volkskreise. In Deutschland und Belgien ist sie groß. In Deutschland war die Zunahme in den letzten Jahrzehnten stark. Von 1860 bis 1935 stieg die Zahl der Katholiken im Reichsgebiet von 14 auf 24 Millionen, die der Ordensleute (unter denen hier und im Folgenden, soweit nichts anderes gesagt ist, die Kongregationsmitglieder mit einbegriffen sind) von 10000 auf etwa 100000; jene hat sich nicht ganz verdoppelt, diese sich verzehnfacht. Gern nimmt man dabei alte, lange ihrem ursprünglichen Zweck entfremdet gewesene Klöster wieder in Besitz und Gebrauch. Die Arten der Orden und Kongregationen sind folgende: a) Regularkanoniker, canonici regulares, regulierte Chorherren (weil sie ihren Platz im Chor der Kirche haben), d. h. ordensähnliche Verbände von Priestern, bei denen im Mittelalter die vita canonica herrschend wurde. b) Regularkleriker, clerici regulares, Priestergenossenschaften, die seit dem 16. Jh. entstanden sind, durch Statut und Zweck ordensähnlich (geschichtlich von den unter a genannten verschieden; die unter a genannten Verbände umfaßten zunächst immer nur Priester eines Orts, einer und derselben Kirche, während zu den unter b genannten Genossenschaften sich Priester aus verschiedenen Orten zusammenschließen konnten). Wie ähnlich beide Gruppen den Orden geworden sind, sieht man namentlich daraus, daß einigen von ihnen sich ein Frauenorden angeschlossen hat, was bei einer Priestergenossenschaft an sich undenkbar wäre. c) monachi, Mönche (und Nonnen), die nach älterer Art im Kloster leben. d) ordines mendicantes, Bettelmönche und -nonnen, die, sofern sie zeitweise außerhalb des Klosters umherziehen, sich von den Mönchen älteren Stils unterscheiden. e) Die verschiedenen Gruppen der Kongregationen; congregationes ecclesiasticae heißen die vom Papst anerkannten, die piae haben solche Anerkennung noch nicht; jetzt läßt man alle eine Zeit lang warten, bis sie vom Papst approbiert werden. Zu den Kongregationen gehören auch die als instituta religiosa bezeichneten Verbände. Über den Unterschied von Orden und Kongregationen s. 4.

Die Eintrittsbedingungen sind natürlich verschieden für Priester (oder solche, die es werden, im Orden Theologie studieren wollen) und Laienbrüder (viele Orden verlangen von letzteren, die zu technischen Arbeiten verwendet werden, Kenntnis eines Handwerks); auch bei weiblichen Orden wird bisweilen von den Kandidatinnen im engeren Sinne eine höhere Schulbildung verlangt (soweit Chorgebet stattfindet, wird Kenntnis des Lateinischen gefor-

dert). Wenn die Satzungen für den Eintritt nicht von vornherein bestimmte Voraussetzungen vorschreiben (u. a. auch ein bestimmtes Alter; niemand soll zu früh sich durch Gelübde binden, deren Bedeutung er da noch nicht ermessen kann), ist doch überall durch die Einrichtung eines mehrjährigen Noviziats dem Orden die Möglichkeit gegeben, Ungeeignete vor der eigentlichen Aufnahme zurückzuweisen. Dem Noviziat geht bisweilen als Vorstufe noch eine erste Probezeit, Postulat, voraus. Überdies werden auch nach befriedigender Beendigung des Noviziats die Gelübde in manchen Genossenschaften noch nicht fürs ganze Leben abgelegt, sondern zunächst nur für ein paar Jahre.

An der Spitze jedes Ordens pflegt ein General (bzw. eine Generaloberin) zu stehen, an der Spitze der Ordensprovinz (zu der die Klöster eines Landes oder Landesteils zusammengeschlossen sind) ein Provinzial, an der Spitze des einzelnen Klosters ein Abt oder eine Äbtissin; die Bezeichnungen sind namentlich bei den Kongregationen z. T. anders. Diese Vorsteher pflegen von dem Kreise, der ihnen nachher unterstellt ist, gewählt zu werden. Die Ordensgeneräle haben ihren Sitz meist in Rom. Die oft nicht so sehr durch Verschiedenheit der Denkweise, als vielmehr durch den Wettbewerb und eine Art von kirchlichem Partikularismus hervorgerufenen alten Gegensätze zwischen manchen Orden wirken heute noch in einer den ferner Stehenden überraschenden Weise nach.

2. Die Orden. Zu den Regularkanonikern gehören u. a. die Prämonstratenser, im 12. Jh. von Norbert von Xanten begründet, im Mittelalter in Deutschland verbreitet, und die Insassen des bekannten Klosters auf dem großen St. Bernhard. Von den Regularklerikern sind neben den Jesuiten (s. Nr. 3) die Piaristen zu nennen, regulares scholarum piarum, an Volks- und höheren Schulen romanischer Länder wirkend. Weibliche Orden dieser Gruppe sind die Ursulinen, begründet von Angela Merici († 1540), tätig hauptsächlich im höheren Mädchenschulwesen, und die Salesianerinnen oder Visitantinnen (Orden der Heimsuchung Mariä), die gleichfalls hauptsächlich Mädchenpensionate leiten, begründet von Franz von Sales und Franziska von Chantal (17. Jh.). Zu den Mönchen älterer Art gehören die Benediktiner, die nach der Regel des hl. Benedikt von Nursia (6. Jh.) leben; nach dieser haben zunächst die abendländischen Mönche überhaupt (außer den iroschottischen) sich gerichtet und es gibt seit dem Mittelalter verschiedene Kongregationen, Klosterverbände, in dem nach dieser Regel lebenden Mönchtum. Die Benediktiner haben als Gelehrte namentlich in Frankreich im 17. und 18. Jh. Großes geleistet; noch heute ist Wissenschaftlichkeit ein Ruhm dieses vornehmen Ordens. Berühmteste B.-Klöster sind Montecassino in Unteritalien, Solesmes in Frankreich, in Deutschland Beuron (im Hohenzollernschen, bekannt durch seine Malerschule) und Maria Laach. An der Spitze der Beuroner Kongregation steht ein Erzabt, an der des ganzen Ordens ein abbas primas: Ordensbezeichnung O. S. B., ordinis sancti Benedicti. Wichtiger als die Zisterzienser, die im Mittelalter blühten, aber sehr abgenommen haben, sind heute die im 17. Jh. als reformierte Zisterzienser begründeten, seit 1892 ganz vom Z.-Orden getrennten Trappisten, für die eine strenge Askese (namentlich Schweigen) charakteristisch ist. Es gibt auch Benediktinerinnen, Zisterzien-

serinnen und Trappistinnen. Von den **Bettelorden** sind bekannt die Dominikaner (begründet von dem Spanier Dominikus bald nach 1200) und Franziskaner, daneben Augustiner, Karmeliter, Serviten. Die Dominikaner haben als Volksprediger (Ordensbezeichnung O. P., ordinis praedicatorum), Theologen (namentlich Thomas von Aquino gehörte zu ihnen) und Träger der Inquisition eine große Rolle gespielt. Die Franziskaner, begründet vom hl. Franz von Assisi nach 1200, haben gleichfalls als Theologen (Duns Scotus, Bonaventura, Occam) und Prediger gewirkt; im Laufe der Zeit haben sie sich in Sondergruppen geteilt, von denen die wichtigsten die Franziskaner-Observanten, heute nach den Jesuiten der stärkste Männerorden (1935 über 22000) (O. F. M., ord. fratrum minorum), und die Kapuziner sind. Den secundus ordo S. Francisci bilden die Clarissinnen (nach Clara Scifi, 13. Jh.); auch die übrigen Bettelorden haben weibliche Zweige. Der tertius ordo, die Tertiarier, sind Leute, die in der „Welt" bleiben, aber in organisierter Verbindung mit dem F.-Orden stehen; aus einem Teil dieser Tertiarier entstanden wiederum Orden (klösterliche Tertiarier verschiedener Art); bedeutsamer ist es aber, daß noch heute eine sehr große Zahl von Katholiken aus allen Ständen als T. im vorhin angegebenen Sinne zur Pflege ihres religiösen Lebens dem F.-Orden angeschlossen sind, in Deutschland rund 350000. Auch an andere Orden schlossen sich T. an, doch in weit geringerer Zahl.

3. **Die Jesuiten** (societas Jesu, Ordensbezeichnung S. J.), der von Nichtkatholiken am meisten gefürchtete und bekämpfte Orden, sind durch Ignatius von Loyola begründet, 1540 vom Papst bestätigt. Rasch haben sie als Vorkämpfer der Gegenreformation, als Gelehrte, Heidenmissionare, Schulmänner, Beichtväter, Prediger großen Einfluß gewonnen. Der einzelne Jesuit ist den Ordensoberen (in allem, was nicht offenbares Unrecht ist) zu völligem Gehorsam verpflichtet (perinde ac cadaver, wie ein Leichnam); der Orden schult seine Mitglieder durch eine besonders lange und gründliche Ausbildung (vier Stufen im Orden: Novizen, Scholastiker, d. h. Studierende, Koadjutoren — nach der Priesterweihe —, Professi, die neben den üblichen 3 Mönchsgelübden das des Gehorsams gegen den Papst abgelegt haben) und ist den Päpsten als eine ihnen ganz ergebene und sehr schlagfertige Hilfstruppe wertvoll geworden. Andrerseits erschien die Macht des Jesuitengenerals (den man übertreibend den „schwarzen Papst" genannt hat, während die tägliche Tracht des Papstes weiß ist) oft anderen kirchlichen Stellen bedenklich, und wenn in der Zeit der Aufklärung der Orden erst aus vielen katholischen Staaten ausgewiesen und dann von Papst Clemens XIV. 1773 durch das Breve dominus ac redemptor noster aufgehoben wurde, so bildeten den Anlaß nicht bloß Widerstand gegen die oft laxe Moral der Jesuiten, die schon Pascal in seinen lettres provinciales 1656 angegriffen hatte, und gegen ihre wirtschaftliche Macht (Aufhebung der Jesuitenherrschaft in Paraguay), sondern der tiefe Gegensatz zwischen dem Geiste der Aufklärung und dem der Jesuiten, die sich gerade für die äußere Macht der Kirche und für allerlei stark äußerliche Frömmigkeitsübung (Herz-Jesu-Kult u. dgl.) einsetzten. 1814 von Pius VII. durch die Bulle sollicitudo omnium wiederhergestellt, ist der Orden noch im 19. Jh. von manchen Staaten als Hauptträger ultramontanen Geistes ausgewiesen worden, so von der

Schweiz seit 1847 durch die Bundesverfassung, vom Deutschen Reiche 1872—1917 durch Gesetz. Auf das Erstarken streng katholischen Sinnes hat er im 19. Jh. großen Einfluß gehabt, auch durch seine Zeitschriften, von Rom her durch die civiltà cattolica (katholische Bildung), in Deutschland durch die Stimmen aus Maria Laach, jetzt: Stimmen der Zeit. Auf seinen Bildungsanstalten in Rom haben auch viele angesehene Theologen studiert, die nicht zu dem Orden gehörten, so auf der von ihm geleiteten Gregoriana (päpstliche Hochschule), viele deutsche Prälaten, die als Vorkämpfer streng kurialistischen Geistes wichtig wurden. Sie pflegten dabei in dem jesuitischen collegium Germanicum zu wohnen, heißen daher Germaniker. Moraltheologen des Ordens haben auch in der Neuzeit den kasuistischen Geist vertreten (s. § 69 3); von Jesuiten der Gegenwart, die auf anderen Gebieten als Gelehrte Ansehen erlangten, seien genannt die Astronomen Secchi und Kugler, die Biologen Wasmann und Muckermann, die Kirchenhistoriker Ehrle und Grisar. Mitgliederzahl 1935 über 24000. Ein Zeugnis für den Orden ist es endlich, wenn ihm in Deutschland besonders oft die katholischen Studentenseelsorger entnommen werden. Entsprechend einem vom Stifter dem Orden eingeprägten Grundsatze haben Jesuiten nur selten ein Amt außerhalb des Ordens angenommen; nur selten ist ein Jesuit Kardinal geworden (nie Papst). Suchen die Jesuiten immer besonders klug zu erkennen, was in der Gegenwart im Interesse katholischen Christentums notwendig ist, so kann das freilich zu Abweichungen von der Tradition führen; auch ein Modernist wie Tyrrell ist zeitweise Jesuit gewesen.

4. **Die Kongregationen** (in dem § 39 4 an dritter Stelle genannten Sinne) sind in so großer Zahl und Mannigfaltigkeit vorhanden, daß hier nur die allerwichtigsten genannt werden. Waren schon die Bettelmönche von vornherein beweglicher als die Orden älteren Stils, so spielt klösterliche Klausur für die Mitglieder der in den letzten Jahrzehnten begründeten Kongregationen eine sehr geringe Rolle; sie wirken in der Welt, wenn sie auch in ihren Niederlassungen zusammen zu wohnen pflegen. Die meist von ihnen abgelegten „einfachen Gelübde", vota simplicia, stimmen inhaltlich mit den in § 56 2 erwähnten Mönchsgelübden überein, binden aber nicht so unauflöslich wie diese, die als vota solemnia abgelegt werden. Hauptsächlich der Volksmission und Predigt dienen von den Männerkongregationen die Redemptoristen, begründet vom hl. Alfons von Liguori im 18. Jh.; ihnen gehörte u. a. der hl. Clemens Maria Hofbauer an (um 1800 in Wien); die Lazaristen, begründet vom hl. Vinzenz von Paul um 1600, die Passionisten, die Oblaten des hl. Ambrosius (oblati, dargebracht, mit einem Zusatz ist der Name vieler Kongregationen); die Alexianer treiben Irrenpflege; dem Jugendunterricht widmet sich die stärkste dieser Männerkongregationen, die von de la Salle 1679 gestiftete der Schulbrüder. Die Salesianer (nach dem hl. Franz von Sales genannt, aber erst im 19. Jh. von Don Bosco in Italien begründet) verbinden Wohlfahrtspflege und Unterricht. Der Heidenmission dient die Gesellschaft des göttlichen Wortes zu Steyl (an der holländisch-deutschen Grenze), die Väter vom hl. Geist u. a. Die noch ungleich zahlreicheren Frauenkonkregationen widmen sich meist nicht einem einzigen, sondern recht verschiedenen Zweigen der Wohlfahrtspflege (Kinder-, Armen-, Kranken-, Krüppel-, Waisenpflege, Fürsorge für

sittlich Gefährdete, Auswanderermission, Bahnhofsmission u. dgl.) und kirchlichen Zwecken bis zu den modernsten (die Canisiusschwestern arbeiten in kirchlichen Druckereien u. dgl.). Genannt seien die Englischen Fräulein (entstanden aus der von der Engländerin Maria Ward im 16. Jh. begründeten Genossenschaft der Jesuitinnen; die Versuche, den Jesuiten eine Frauengenossenschaft anzuschließen, haben nie Bestand gehabt); sie treiben hauptsächlich Unterricht und Erziehung. Der Krankenpflege dienen die Elisabethinerinnen und vor allem die Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paulo (Vinzentinerinnen), die stärkste aller Kongregationen, mannigfach verzweigt. Außerdem sind in Deutschland verbreitet die Borromäerinnen (barmh. Schwestern vom hl. Karl Borromäus) und die verschiedenen Arten von Franziskanerinnen. Als Beispiel einer rasch angewachsenen Frauenkongregation seien endlich die Armen Dienstmägde Christi oder Dernbacher Schwestern genannt (begründet von Katharina Kasper in Dernbach auf dem Westerwald, † 1898); sie widmen sich den verschiedenen Gebieten der Caritas (christlichen Wohlfahrtspflege).

Zu 1—4: Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche. 3 Bde., [3]1934; Keiter, Bedingungen für den Eintritt in sämtl. relig. Orden Deutschlands (2 Hefte, 1895 u. 1896); Jansen, Ordensrecht, [2]1920; Brandys, Kirchl. Rechtsbuch für die relig. Laiengenossenschaften, [2]1920; Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Orden und Kongregationen in Deutschland bei Krose (s. S. 145), über die Vermehrung in den letzten Jahren bei Hermelink (s. § 50 Schluß); Wendlandt, Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Preußen 1818—1918, 1924; Brinkmann, Der Ordensgedanke und die Klöster in Deutschland, 1936. Zu 2: Hilpisch, Geschichte des benediktinischen Mönchtums, 1929; Holzapfel, Geschichte des Franziskanerordens, 1909. Zu 3: L. Koch S. J., Jesuiten-Lexikon, 1935; Böhmer, Die Jesuiten, [4]1921; ders., Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu I, 1914; Duhr, Das Jesuitengesetz, sein Abbau und seine Aufhebung, 1919; Hoensbroech, Der Jesuitenorden, 2 Bde., 1927; K. D. Schmidt, Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola, 1935.

§ 60. Der Priesterzölibat

1. Geschichtliches. Es ist, wie Hase sagt, für die römische Kirche ein fast tragischer Zufall, daß der oberste Apostel, Petrus, wie uns berichtet wird, verheiratet war (Mk 1 30) und verheiratet blieb, auch als er (nach katholischer Ansicht) längst die Tätigkeit eines Bischofs hatte (I Kor 9 5). Noch I Tim 3 2 und Tit 1 6 ist vorausgesetzt, daß der Bischof verheiratet ist (oder wenigstens war); allerdings zeigt sich hier schon, daß zum zweitenmal eine Ehe einzugehen als für den Bischof nicht passend erschien. Der bald in der Christenheit mächtiger werdenden asketischen Denkweise war es erwünscht, daß Priester und Bischöfe unverheiratet seien oder, wenn sie verheiratet waren, doch von nun an mit ihrer Frau das Leben eines Mönchs und einer Nonne führten. Und zwar wurden diese Forderungen namentlich deshalb erhoben, weil nach alter jüdischer und heidnischer Denkweise der Priester an den Tagen, an denen er am Altar opfert, sich der Geschlechtsgemeinschaft zu enthalten hat; sie galt als verunreinigend. Trotzdem kann er in der Ehe leben, wenn er nicht täglich Altardienst hat; täglich die eucharistische Feier zu vollziehen, ist aber (wohl seit der 2. Hälfte des 2. Jh., und vermutlich von Rom aus) Brauch geworden,

im Abendlande allgemein, nicht im Morgenlande (s. § 21 8 Schluß). Und so war um 300 in der Kirche der Grundsatz herrschend geworden, daß, wer zum Priester geweiht worden war, nicht mehr heiraten durfte. Auf dem Konzil von Nicäa 325 ist nur durch Widerspruch des Konfessors und Asketen Paphnutius der Beschluß verhindert worden, daß auch alle, die verheiratet zu Priestern geweiht worden waren, von da an ehelos leben sollten; andere Synoden aber forderten das. Im Morgenlande ward der Zölibat nur für die Bischöfe herrschend; für die Priester ist es Sitte, daß sie verheiratet sind. Im Abendlande hat man lange Zeit hindurch nicht gefordert, daß die Priester sich von ihrer Frau ganz trennen sollten, sondern nur, daß, wer als Verheirateter noch zum Priester geweiht wurde, sich des Geschlechtsverkehrs zu enthalten habe. Aber diese Forderung war nicht allgemein durchzusetzen. (Die Frage, ob die Gemeinschaft eines Priesters mit seiner Frau eine Ehe oder ein Konkubinat war, darf im Blick auf die Rechtsverhältnisse jener Zeit in vielen Fällen gar nicht gestellt werden). Namentlich seit Mitte des 11. Jh. und seit den Tagen Gregor VII. hat man im Abendlande mit Erfolg gegen die verheirateten Priester gekämpft; man schalt sie Nikolaiten, was Off Joh 2 der Name einer unsittlich lebenden Sekte ist, und forderte nun völlige Trennung jeder Priesterehe; jetzt ward der Zölibat schlechthin Grundsatz. Doch hören die Klagen über Priester, die den Zölibat nicht hielten, das ganze Mittelalter hindurch nicht auf. Wiedergestattung der Priesterehe ward eine häufige Reformforderung. Daß Luther nicht, wie ihm gelegentlich nachgesagt wurde, deshalb von der päpstlichen Kirche abfiel, weil ihm der Zölibat lästig gewesen wäre, geht schon daraus hervor, daß sein Bruch mit dem Papste bereits 1520 erfolgte, er aber erst 1525 geheiratet hat; bei manchen anderen Priestern wird aber die Aussicht, von der Pflicht zum Zölibat frei zu werden, mitgewirkt haben, wenn sie sich der Reformation anschlossen. Sicher gab es in evangelischen Ländern bald weniger Klagen über die Lebensweise der Pfarrer, als in katholischen über die der Priesterschaft. Die katholische Kirche selbst hat eingesehen, daß Aussicht auf Einhaltung des Zölibats nur oder doch jedenfalls in höherem Grade vorhanden ist, wenn die künftigen Priester von vornherein ernst auf ihren Beruf hin erzogen werden; so hat sie die Priestervorbildung entsprechend gestaltet. Besonders nördlich der Alpen sind die Klagen über Verletzung des Priesterzölibats in der neueren Zeit denn auch seltener geworden. Daß einige straucheln, ist begreiflich; im Ganzen wird diese Pflicht bei uns von den Priestern sehr ernst genommen. Hat der Priester nicht eine nahe Verwandte (Mutter, Schwester oder dgl.) bei sich, die ihm den Hausstand führt, sondern eine Haushälterin, so soll diese über 40 Jahre alt sein.

2. **Zur Beurteilung.** Die katholische Kirche hat vom Zölibat den Vorteil, daß ihre Priester beweglicher, leichter versetzbar als die verheirateten protestantischen Pfarrer sind; sie hat an ihnen ein schlagfertiges Heer. Auch meine man nicht, das Leben des Priesters sei infolge des Zölibats poesielos; die ungemein reizvolle Gedichtreihe der Annette Droste „des alten Pfarrers Woche" gilt einem katholischen Priester. Freilich wird die Haushälterin, die Köchin für das geistige Leben des Pfarrers meist nur wenig bedeuten; in jenen Gedichten der Droste wird sie bezeichnenderweise überhaupt nicht er-

wähnt. Und wenn Katholiken meinen, nur der unverheiratete Priester könne würdig das Sakrament verwalten, so hat schon Hase erwidert, es komme nicht darauf an, ob der evangelische Pfarrer vielleicht, ehe er zur Kirche ging, seine Frau geküßt habe, sondern auf die Gedanken des Herzens bei dem heiligen Dienst. Ernst zu nehmen ist dagegen der Zusammenhang zwischen der Aufgabe des Priesters, Beichte zu hören, und dem Zölibat: ein verheirateter Priester könnte in Versuchung kommen, seiner Frau zu erzählen, was er in der Beichte erfuhr. Als der Mann des Vertrauens Aller soll der Priester einsam sein.

Der Protestant aber wird immer schwere Bedenken gegen den Zölibat geltend machen. Wenn im katholischen Volke, namentlich auf dem Lande, oft gerade die begabtesten Jungen für den Priesterberuf bestimmt werden, so bedeutet der Zölibat, daß sie, wenn sie heranwachsen, bei der Fortpflanzung des Volkes ausgeschaltet werden; es ist eine Art negativ wirkender Auslese, die hier vorgenommen wird; das kann ebensowenig günstig wirken, wie dies, daß in den meisten Staaten den vielen begabten Mädchen, die Lehrerinnen werden, Ehe und Mutterschaft versagt bleibt. Noch näher liegt es uns, den positiven Wert des evangelischen Pfarrhauses zu zeigen, sowohl den Wert, den es für den Pfarrer in seinem Amte hat, verheiratet zu sein; die Frau kann ihm die beste Gehilfin für den Verkehr mit der Gemeinde und die Arbeit an der Gemeinde werden. Als auch den Wert des Pfarrhauses für das Volk: in protestantischen Ländern sind eine Fülle hervorragender Männer Söhne von Pfarrern gewesen. Um nur Deutsche zu nennen: die Dichter Gellert, Claudius, Lessing, Geibel, die Philosophen Schelling, Fr. Th. Vischer, Wundt, Nietzsche, Dilthey, die Theologen Schleiermacher und A. Ritschl, die Pädagogen Salzmann und Fröbel, der Jurist Pufendorf, die Historiker Leo, Mommsen, Schliemann, Lamprecht. Viele katholische Priester stehen, persönlich einsam lebend und um ihres Berufs willen auf Familienglück verzichtend, dennoch mitten im Volksleben; wenn die Kirchen des Protestantismus, der abstrakter ist, höhere Ansprüche an das Denken stellt, in seiner Lehrweise den sinnlichen Bedürfnissen weniger Anknüpfungspunkte bietet, doch Volkskirchen werden konnten, so danken sie das zu nicht geringem Teil dem evangelischen Pfarrhaus, seinen Frauen und Müttern.

Böhmer, Die Entstehung des Zölibats (in: Geschichtliche Studien, A. Hauck dargebracht, 1916, S. 6—24).

13. *Kapitel*

Die Kirche in der Welt

§ 61. Kirchliche Herrschaft und kirchliche Zucht

1. Kirche und Welt. Während die Kirche empfiehlt, um des Heils willen die Welt zu fliehen, sucht sie andrerseits zur Durchführung dieses Heils die Welt zu beherrschen. Sie behauptet, als eine von Gott gestiftete übernatürliche Organisation nicht von dieser Welt zu sein. Aber sie steht doch machtvoll inmitten dieser Welt, sie ist ein staatsähnliches Gebilde Sie mag heute in

mancher Beziehung nicht mehr so eng mit der Welt verknüpft scheinen wie zu der Zeit, wo der Papst als Herrscher des Kirchenstaats Kriege führte. Aber sie strebt noch jetzt danach, ihre Macht über die Welt zu erweitern. Das Ideal mag sein, daß eine Kirche Weltkirche (im Sinne von übernationaler Kirche) wird, ohne zur verweltlichten Kirche zu werden. Der römische Katholizismus hat sich von diesem Ideal oft weit entfernt. Sagt man, dem Katholizismus gehe es um die Welt, um die Beherrschung der Welt, dem Protestantismus aber um die Seelen, so würde der Katholik dieser Fassung des Gegensatzes widersprechen. Jedoch bleibt es dabei, daß der Protestantismus Herrschaft über die Welt nur insofern anstrebt (oder doch seinem Wesen nach nur insofern anstreben darf), als er sie durch die Herrschaft in den Seelen gewinnt, der Katholizismus dagegen oft die Herrschaft über die Seelen auch auf dem Wege der Herrschaft über die äußere Welt zu gewinnen oder zu behalten gesucht hat; er hat die Herrschaft über die äußere Welt keineswegs so als Versuchung des Teufels abgewiesen, wie Jesus das bei Beginn seines Wirkens tat (Matth 4 8 ff.). Jesus ist von einem Beamten des römischen Kaisers zum Tode verurteilt worden. Wenn damals jemand vorausgesagt hätte, es werde ein Verband der Jünger dieses Jesus später in vielem die Macht des römischen Reichs erben! Welche Wendung; gewiß ein Beispiel für das Bibelwort, daß Gott die Gewaltigen vom Stuhl stößt und die Niedrigen erhebt; aber war dies wirklich eine Wendung durch Gottes Führung? Verchristlichung der Welt ist für den Katholiken Verkirchlichung der Welt und der Kultur. Aber selbst wenn möglich sein mag, daß eine Religion Weltreligion d. h. über die ganze Welt verbreitete Religion wird, ohne zu verweltlichen, so kann man doch die Welt nicht verkirchlichen, ohne daß die Kirche verweltlicht. Das katholische System stellt sich dem Nichtkatholiken als ein Kompromiß des Christentums mit der Geschichte, des Göttlichen mit der Welt dar. Diese ganze Seite katholischen Wesens wird dem Protestanten oft nur bei ständiger direkter Vergleichung mit der abweichenden protestantischen Art recht verständlich; so wird in diesem Kapitel mehr als in den bisherigen immer schon der Protestantismus zum Vergleiche mit herangezogen werden müssen.

Wie nach katholischen Grundsätzen die von der Kirche verwalteten himmlischen Gnadenkräfte durch die Benediktionen in viele Dinge einströmen sollen, die nicht zu kirchlichem Gebrauch bestimmt sind, so soll eine Menge von Kulturgebieten kirchlicher, priesterlicher Leitung unterstellt werden. Die Kirche gibt ihre Vorschriften für diese Gebiete nicht nur den einzelnen Katholiken, sondern oft vielmehr den Verbänden; sie sucht das Gemeinschaftsleben zu beherrschen, wenn auch natürlich nicht alle Verbände in gleichem Maß, sondern nur je nachdem der Zweck dieses Verbandes religiöse Interessen berührt oder berühren kann; an wirtschaftlichen Organisationen hat sie weniger Interesse als an einem Verein zur Besprechung von Erziehungsfragen. Wenn sie aber mindestens alle diejenigen Vereine, die irgend mit religiösen oder sittlichen Fragen in Berührung kommen, ihrer Leitung zu unterstellen, ihnen ein katholisches, kirchliches Gepräge zu geben sucht, so folgt daraus, daß man nur mit Vorsicht fragen darf, was die katholische und was die protestantische Kirche in der Erreichung bestimmter gemeinnütziger Zwecke, in der Bekämpfung sitt-

lich-sozialer Schäden wie Trunksucht, Unsittlichkeit u. dgl. leisten. Denn evangelische Christen werden oft unbedenklich zu derartigen Bestrebungen sich mit Nichtevangelischen verbinden, in Vereinen nationalen oder sozialen Charakters, die nicht „evangelisch“ heißen, keinerlei kirchlichen Stempel haben. So kann es auf solchem Gebiet katholische Vereine geben und evangelische vielleicht überhaupt nicht; wobei doch tatsächlich, was evangelische Christen da leisten, und zwar von ihrer evangelischen Gesinnung her leisten, viel bedeutsamer sein kann, als was jene katholischen Vereine schaffen. Ein Vergleich, der sich wesentlich auf die Ansehnlichkeit des Kirchentums und auf die Festigkeit und Betriebsamkeit kirchlicher Organisationen erstreckt, wird stets zuungunsten des Protestantismus ausfallen, aber oft genug von vornherein ungerecht sein. Katholizismus und katholische Kirche fallen (zwar auch nicht ganz, aber im wesentlichen) zusammen; der Katholizismus hat an der katholischen Kirche seinen festen Körper. Der Protestantismus dagegen hat keinen solchen Körper; er fällt besonders in Deutschland keineswegs mit unseren so bescheidenen Landeskirchen zusammen, aber auch in andern Ländern nicht mit den dortigen evangelischen Kirchen. „Sein Vaterland muß größer sein“; die Gesinnungswirkungen protestantischen Christentums gehen weit über die kirchlichen Formen und über den Betätigungsbereich evangelisch-kirchlicher Organisationen hinaus. Der Protestantismus, der aus Zerbrechung katholischen Kirchentums erwuchs, stellt den Einzelnen unmittelbar vor Gott. Nach katholischer Ansicht herrscht Gott über die Welt, wenn die Kirche über die Welt herrscht, nach protestantischer, wenn christlicher Geist die Welt durchdringt.

Natürlich stellt sich die katholische Kirche deshalb auch allen Organisationen schroffer gegenüber, die ihr die Herrschaft über das öffentliche Leben streitig zu machen drohen; sie lehnt solche im ganzen ab (d. h. sie verbietet dem Katholiken bei Strafe des Ausschlusses aus der Kirche die Beteiligung). Namentlich wegen ihrer geheimen (und vielleicht in ihrer Straffheit mit der katholischen Kirche oder dem Jesuitenorden vergleichbaren) Organisation wird die Freimaurerei von den Päpsten schroff bekämpft. Sie hat in romanischen Ländern als Trägerin liberaler und radikaler Gedanken in der Tat auch politische Bedeutung. Freimaurer gelten ohne weiteres als exkommuniziert. Nicht mit solcher Schärfe, aber entschieden wurde 1919 den Katholiken die Beteiligung an theosophischen und verwandten Gesellschaften verboten (AAS 1919, S. 317).

2. Die Formen kirchlicher Zucht. Daß man die vorhin dargelegten tiefen Unterschiede katholischen und protestantischen Wesens verstehe, ist wichtiger, als eine vollständige Übersicht über die Strafen wäre, die von der Kirche heute noch gegen die ihrer Herrschaft Widerstrebenden angewendet werden. Was im Mittelalter möglich war, ist allerdings gegenwärtig zum großen Teil undurchführbar. Das Interdikt, die Bestrafung (namentlich einer Gegend, interdictum locale) durch das Verbot, dort kirchliche Handlungen vorzunehmen, also eine kirchlich angeordnete Arbeitseinstellung der Priester, war in alten Zeiten oft eine scharfe Waffe für die Kirche, da z. B. diejenigen, deren Angehörige nun ohne kirchliche Feier beerdigt werden mußten, auf Aussöhnung mit der Kirche drangen. Aber schon Anfang des 17. Jh. erwies sich diese

Maßregel gegenüber Venedig als unwirksam. Zur Sühne für Entweihung von Kirchen u. dgl. wird sie gelegentlich noch gegen einzelne Orte angewendet. Bei der Exkommunikation, dem Kirchenbann, wird unterschieden excommunicatio ferendae sententiae, solche, die erst durch ausdrücklichen Richterspruch zu verhängen ist, und excommunicatio latae sententiae, die ohne weiteres mit der verbotenen Tat eintritt. Der alte Unterschied zwischen excommunicati tolerati, solchen, mit denen zu verkehren im allgemeinen dem Katholiken gestattet ist, und excommunicati vitandi, solchen, die man meiden soll, hat an Bedeutung verloren, da namentliche Exkommunikation durch den Papst nur noch selten vorkommt (etwa gegen abfallende Priester); die Masse der Nichtkatholiken und derjenigen Katholiken, die z. B. kirchlich verbotene Bücher lesen (s. § 66 5) und deshalb ohne weiteres der Exkommunikation verfallen, gelten als tolerati. Bei Todesgefahr kann jeder Priester Exkommunizierte vom Bann lossprechen, im übrigen für viele Fälle nur der Papst.

§ 62. Konfessionalismus und Propaganda

1. **Der Konfessionalismus** ist die Betonung des Konfessionsunterschieds (und die Wahrung der Interessen der eigenen Konfession) auf Gebieten, wo nach anderer Ansicht solche Unterschiede keine Rolle spielen sollten. Daß man das Reich Gottes wesentlich in einer sichtbaren Kirche verkörpert sieht, daß man die Macht dieser Kirche über die Welt zu mehren sucht und daß man, um den Einfluß der Priester auf die Gläubigen zu sichern, diese möglichst zusammenschließt und, solange und wo es Nichtkatholiken gibt, sie von diesen möglichst abschließt, das hängt zusammen. Natürlich ist solches Abschließen nur dann nötig, wenn man nicht sicher ist, daß die Katholiken ihrer Kirche auch bei Berührung mit Nichtkatholiken treu bleiben. Aber dessen ist man in der heutigen Welt nicht sicher; der Konfessionalismus, ein Mittel des katholischen Strebens nach Macht der Kirche, ist zugleich ein Eingeständnis der Schwäche und wird bisweilen von einsichtigen und von der Werbekraft ihrer Kirche überzeugten Katholiken als unerfreulich empfunden. Wenn die bewußt katholischen Politiker Deutschlands, im Zentrum zusammengeschlossen, nun eben auch wenig Fühlung mit nichtkatholischen politischen Kreisen hatten, so gab Julius Bachem dem gegenüber die Losung aus: „Wir müssen aus dem Turm heraus." Von Rom her aber wird vor dem Zusammengehen von Katholiken und Nichtkatholiken oft gewarnt, weil es die religiöse Gleichgiltigkeit begünstige. In der Tat ist während des Krieges namentlich bei Soldaten eine inter- und überkonfessionelle Denkweise mächtig geworden.

Daß bei der Bedeutung religiöser Gedanken für die Erziehung die katholischen Lehrer sich zu besonderen katholischen Lehrervereinen zusammenschlossen, ist verständlich (wodurch keineswegs ausgeschlossen ist, daß auch die überzeugt katholischen Lehrer mit anders gesinnten Berufsgenossen in allgemeinen Lehrervereinen zusammengehen könnten und sollten). Auch daß Vereine gegen die Trunksucht sich auf konfessioneller Grundlage bilden, ist begreiflich, da die sittlichen Motive für Unzählige religiöses Gepräge tragen und die christliche Religion bei uns nun einmal konfessionellen Sonderungen

unterliegt. Ebenso haben die Kirchen versucht, die Angehörigen solcher Stände, die in Weltanschauungskämpfe hineingezogen sind, in konfessionellen Vereinen zu sammeln; so gibt es in vielen Ländern katholische wie evangelische Arbeitervereine. Überraschend mochte den Nichtkatholiken dagegen schon das Bestehen katholischer Juristenvereine sein; immerhin gibt es, da die katholische Kirche ein staatsähnliches Gebilde ist, viele Punkte, wo Staat und Kirche in friedliche oder feindliche Berührung kommen; so hat der Katholizismus Interesse daran, auch die Rechtseinrichtungen und das Nachdenken über Rechtsfragen in katholische Bahnen zu lenken. Befremdlich ist dem Nichtkatholiken jedoch, daß es katholische kaufmännische Vereine, katholische gesellige Vereine, Kasinos u. dgl. gibt. Nur wird die Sache hier oft so liegen, daß man in einer von alters her kirchentreuen katholischen Bevölkerung gern alles katholisch abstempelt; die Bezeichnung eines Vergnügungsvereins oder Radfahrervereins oder Ziegenzuchtvereins als katholisch bedeutet also nicht, daß hier von vornherein der Wille zur Absonderung von Nichtkatholiken da wäre; sie kann aber bei zunehmender Konfessionsmischung dann doch diesem Zweck dienen. Einigermaßen kann man auf evangelischer Seite innerhalb engerer Kreise eine Analogie finden. Den Zusammenschluß der Angehörigen nicht einer Kirche, sondern einer bestimmten kirchlichen Richtung bedeuten hier etwa die Vereine gläubiger Kaufleute u. dgl. Organisationen der Gemeinschaftsbewegung. Schließlich sucht man von katholischer Seite her auch in der Wissenschaft, z. B. in der Geschichtsforschung, katholische Gesichtspunkte zur Herrschaft zu bringen und Katholiken möglichst nur solche katholische Werke lesen zu lassen wie Janssens Geschichte des deutschen Volkes seit Ausgang des Mittelalters. In Deutschland bekämpft der Nationalsozialismus jeden Konfessionalismus; er fordert Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens. In einigen andern Ländern ist die Macht des Konfessionalismus ungebrochen.

2. Toleranz und Propaganda. Propaganda im Sinne von Werbung unter nichtkatholischen Christen für den Katholizismus liegt von alten Zeiten her dem Katholiken näher, als dem Protestanten solche Tätigkeit für seine Konfession (über die römische congregatio de propaganda fide, kurzweg Propaganda genannt, s. § 39 4, über die kath. Heidenmission s. § 65 1). Denn der Protestant hält seine Kirche nicht für alleinseligmachend. Auf katholischer Seite hat man darüber, inwieweit Nichtkatholiken selig werden können, im Laufe der Zeit verschieden geurteilt. Die Kirche hat rasch vergessen, daß sie selbst zuerst verfolgt worden war, und war bald damit einverstanden, daß der römische Staat nun umgekehrt die nicht zu ihr Gehörigen bedrückte. Im Mittelalter und in der Zeit der Gegenreformation sind Unzählige wegen Ketzerei grausam getötet worden. War es ursprünglich der heldenhafte Beweis des Christentums gewesen, daß man sich für seinen Glauben töten ließ, so hieß später Akt des Glaubens (Auto da Fe) vielmehr dies, daß man Ketzer verbrannte; und daß die Kirche nicht selbst Gewalt anwendete, sondern die Tötung dem Staate überließ, das mindert ihre Verantwortung nicht; war er doch nur ihr „weltlicher Arm“. Daß alle Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker ewig verdammt seien, hat das Konzil zu Florenz 1439 ausgesprochen. Sobald man überzeugt ist, außerhalb der Kirche sei kein Heil, gilt in der Tat das cogite

intrare (nötigt sie herein) nicht im Sinne der freundlichen Einladung Jesu (Luk 14 23), sondern in dem schrecklichen Sinne der Inquisition. Besser einigen Gewalt antun, als durch unangebrachte Milde die Ketzerei sich ausbreiten lassen, die viele Seelen ewig verloren gehn läßt! Intoleranz wird dann Pflicht. Und wie Gregor XVI. in der Enzyklika mirari vos 1832 Gewissensfreiheit für alle als Wahnsinn erklärt und Pius IX. es noch 1863 in der Enzyklika quanto conficiamur als schwersten Irrtum bezeichnet hat, daß Leute, die dem wahren Glauben und der katholischen Einheit fern sind, zum ewigen Leben gelangen könnten, so haben bis in die Gegenwart hinein romanische katholische Theologen die mittelalterliche Ketzertötung gerühmt.

Freilich erklingen auch andere Stimmen. Sowohl in bezug auf die Seligkeit der Nichtkatholiken. Daß das extra ecclesiam nulla salus nicht mehr allgemein mit der alten Strenge festgehalten wird, ward schon erwähnt (§ 40, 1, 2); heute legt man es gern so aus, daß damit alle nichtkatholischen religiösen Gemeinschaftsbildungen verworfen seien, aber nicht über den Einzelnen abgeurteilt sei. Oft wird auch in bezug auf die Behandlung der Nichtkatholiken milder geurteilt. So gewiß die Kirche dogmatisch intolerant sein müsse, weil die Wahrheit den Irrtum bekämpfen muß, es sei doch bürgerliche Toleranz zu üben. So heißt es denn auch im c. i. c. can. 1351: nemo ad amplectendam fidem catholicam invitus cogatur, niemand soll wider Willen zur Annahme des katholischen Glaubens genötigt werden. Aber es bleibt fraglich, ob bei dogmatischer Intoleranz bürgerliche Toleranz als logisch möglich erscheint. Wer glaubt, daß der Papst oder die Kirche unfehlbar die objektive Wahrheit besitzen, der kann, zumal wenn an der Erkenntnis der Wahrheit zugleich die rechte Sittlichkeit und vollends das ewige Heil hängen, mit seiner selbstverständlichen dogmatischen Intoleranz nur schwer eine bürgerliche Toleranz verbinden. Wer dagegen seinen Glauben zwar als seine selbständige Überzeugung behauptet, aber ebenso alle Anderen in religiösen Fragen an ihr eigenes Gewissen verweist, der kann und muß jede gewissenhafte Überzeugung Anderer dulden. Bürgerliche Toleranz kann zwar auch aus Skeptizismus, Gleichgültigkeit erwachsen; rechten Wert hat sie jedoch nur, wenn sie auf Achtung vor jeder aufrichtigen Überzeugung ruht. Solche Achtung und die Zuversicht, daß ich selbst die objektive Wahrheit besitze, sind zwar miteinander vereinbar, und ihr Vereintsein wird dem überzeugten protestantischen Christen als das Rechte erscheinen; aber je nachdem der Schwerpunkt hier oder dort liegt, wird die ganze seelische Haltung verschieden. Das Zutrauen, die Kirche habe unfehlbar die objektive Wahrheit, führte im Katholizismus zur Nichtachtung, ja Unterdrückung der von der Kirchenlehre abweichenden Überzeugungen; von der Reformation aus ging dagegen (obwohl das altprotestantische Kirchentum sich zunächst intolerant verhärtete) der Weg zur Gewissensfreiheit, Toleranz, und oft genug ging er schließlich zum Relativismus. Wird auch auf katholischer Seite neuerdings hier und da die Pflicht selbständigen Suchens nach Wahrheit stärker anerkannt, so lockert sich also das Gefüge des Katholizismus.

Von alten Zeiten her ist der Katholizismus intolerant, und diese Intoleranz muß zu eifriger Propaganda führen. Diese seelische Haltung ist wich-

tiger als einzelne ihrer Äußerungen, deren Bedeutung verschieden eingeschätzt werden kann. Bisweilen mögen die Klagen von Protestanten über Propaganda katholischer Schwestern an nichtkatholischen Kranken übertrieben gewesen sein, aber intoleranter Bekehrungseifer wurde von der höchsten kirchlichen Stelle her gefördert, wenn das sanctum officium 1898 erklärt, einem sterbenden Nichtkatholiken, der einen Geistlichen seines Bekenntnisses wünsche, sollten katholische Ordensleute diesen Wunsch nicht erfüllen, sondern mere passive se habeant, sie sollten sich rein passiv verhalten (wobei dann der Zusatz, durch einen Angehörigen der betr. „Sekte" könne der nichtkatholische Geistliche herbeigeholt werden, zwar ein Zugeständnis enthält, aber wie wenig paßt dieses gesetzliche Wesen zum Sinne Jesu!). Bisweilen beruht das Mißtrauen von Protestanten gegen katholische Krankenhäuser auch mehr darauf, daß solche Anstalten in der Diaspora, in überwiegend protestantischen Gegenden größer angelegt und reicher ausgestattet wurden, als der bisherigen Zahl von Katholiken in dieser Gegend entsprach; die katholische Kirche hat die Mittel, künftigen Ausbau ihrer Organisation auf lange hinaus planmäßig vorzubereiten.

v. Campe, Dogmatische Intoleranz — bürgerliche Toleranz? 1911.

3. Konvertiten. In der Zeit der Gegenreformation hatte die katholische Propaganda nicht nur den großen Erfolg, daß von katholisch gebliebenen oder wieder katholisch gewordenen Fürsten ihr Volk zur katholischen Kirche zurückgebracht ward, sondern auch den bescheideneren, daß einzelne Fürsten und Vornehme nur für ihre Person zum Katholizismus übertraten, wie die schwedische Königin Christine, Gustav Adolfs Tochter, und noch 1697 der sächsische Kurfürst August der Starke (um König von Polen zu werden). In der Zeit der Aufklärung ward das seltener; in den Tagen der Romantik und Restauration aber sind, z. T. aus Begeisterung für die Heiligkeit des Mittelalters, manche Künstler katholisch geworden: Fr. Stolberg, Fr. Schlegel, Zach. Werner, Luise Hensel, ebenso die führenden Staatsrechtslehrer der Restauration, Adam Müller und Karl Ludwig von Haller. Die größten Erfolge dieser Art hatte die katholische Kirche um die Mitte des 19. Jh. in England, wo bedeutende Männer der anglikanischen Kirche übertraten (Newman, Manning, später Tyrrell).

Diesen Übertritten zum Katholizismus steht die Tatsache gegenüber, daß in neuerer Zeit auch viele bedeutende Männer aus der römischen Kirche zur evangelischen übertraten, Goßner (zuerst Priester in Bayern, später Pfarrer in Berlin), der Philosoph Riehl, der Jesuit Graf Paul v. Hoensbroech, der zu einem schroffen Bekämpfer des Katholizismus ward, die Theologen Engert, Heiler, Fendt. Einzelne angesehene Denker haben eine Stellung zwischen oder über den Konfessionen einzunehmen gesucht, so in seinem Alter Döllinger, später Rosegger; in gewissem Sinne kann man es auch von Fr. W. Förster, Heiler, Wittig sagen. Was die Gesamtzahl der Übertritte anbelangt, so ist, seit sie überhaupt regelmäßig festgestellt wird, in Deutschland der Gewinn durchaus auf seiten des Protestantismus (auch nach der von der katholischen Kirche herausgegebenen Statistik); 1930 bis 1932 wurden im Reiche jährlich im Durchschnitt fast 17000 Katholiken evangelisch (nach evangelischer Angabe), jährlich aber nur 10000 Protestanten katholisch (nach katholischer Angabe; jede Kirche ist zu-

verlässiger in der Angabe der Zahl der zu ihr Übergetretenen; Austritte werden der Kirche nicht immer bekannt, wenn sie nicht am Wohnort erfolgen). Wenn durch katholische Blätter und urteilslose Protestanten der Anschein verbreitet wurde oder wird, als finde eine Masse von Konversionen zur römischen Kirche statt, so entspricht das den Tatsachen nicht.

4. Die Los von Rom-Bewegung. Im letzten Jahrzehnt des 19. Jh. wuchs in einigen vorwiegend katholischen Ländern vielmehr die Zahl der zum Protestantismus Übertretenden, besonders traten in Frankreich nicht wenige Priester über. Am bedeutendsten wurde die Bewegung in Österreich, wo sie zunächst wesentlich völkischen Anlaß hatte; Deutsche beklagten sich darüber, daß im Kampfe zwischen ihnen und Slaven die katholischen Priester, überwiegend slavischen Volkstums, meist auf seiten der Slaven standen. Bald aber gewann die Bewegung mehr religiösen Charakter; die Versorgung der neuen evangelischen Gemeinden mit Pfarrern nahm von Deutschland her unter Führung des Superintendenten Fr. Meyer in Zwickau i. Sa. der Evangelische Bund in die Hand, während Kirchbauten wie bisher der Gustav-Adolf-Verein förderte. Ein Teil der Austretenden wurde altkatholisch, die meisten evangelisch; die evangelische Kirche Österreichs hatte von 1898 bis 1914 durchschnittlich einen jährlichen Gewinn von etwa 5000 Übertretenden, dem nur wenig Konversionen zum Katholizismus gegenüberstehen. Neben dem äußeren Gewinn steht der innere, das erneute Bewußtsein der Werbekraft des Protestantismus. Im Kriege etwas zurückgehalten, hat sich die Bewegung seit 1919 in Deutsch-Österreich und den deutschen Teilen der Tschechoslowakei verstärkt, namentlich in den letzten Jahren. Die evangelische Kirche in Österreich wuchs von 1919 bis 1936 von 180000 auf 300000; auch viele, die vom Katholizismus zunächst zur Konfessionslosigkeit übergegangen waren, schlossen sich ihr an. Dabei suchen die staatlichen Behörden Übertritte zu erschweren. In den letzten Jahren setzte eine Los von Rom-Bewegung unter dem zu Polen gehörigen Teil der Ukrainer (Ruthenen) ein. Und wenn neben der deutschen Los von Rom-Bewegung die unter den Slaven Österreichs zunächst schwächer war, so erfolgte 1919 unter den Tschechen geradezu ein Massenabfall von der römischen Kirche.

5. Konfessionsverschiedene Ehen und konfessionelle Friedhöfe. Je enger das Zusammenleben mit Nichtkatholiken, um so mehr haben strenge Katholiken Gelegenheit zu Propaganda. Konfessionsverschiedene Ehen (so die heutige amtliche Bezeichnung in Deutschland; früher hießen auch sie Mischehen) waren seltene Ausnahmen, so lange die meisten Gebiete konfessionell einheitlich waren. Die katholische Kirche hat stets die konfessionsverschiedenen Ehen als erträglich nur angesehen, wenn der nichtkatholische Teil dem katholischen freie Übung seiner Religion versprach; andererseits wünscht sie, daß der katholische Teil den nichtkatholischen zum Katholizismus zu bekehren sucht; vor allem liegt in der Linie der katholischen Ansprüche die Forderung eines Versprechens katholischer Erziehung aller Kinder. Diesen Wünschen der römischen Kirche steht oft genug der Wille nicht nur des protestantischen Teils, sondern auch des katholischen entgegen; wer einen Anderen wirklich liebt und sich mit ihm fürs Leben verbinden will, wird normalerweise auch den Glauben dieses Anderen als gleichberechtigt achten. Wurden aber die Forderungen der katholischen Kirche nicht

erfüllt und deshalb vom Priester keine Trauung vollzogen (sondern vom protestantischen Pfarrer), so galt die Ehe nach den Grundsätzen der katholischen Kirche nicht als rechtmäßig, nicht als Ehe. Die häufigen Konflikte dieser Art hat zunächst für Holland Benedikt XIV. 1741 gemildert, indem er unter bestimmten Voraussetzungen auch die nicht in der vom Trienter Konzil im Dekret tametsi vorgeschriebenen Form vollzogenen (d. h. nicht vor dem Priester geschlossenen) konfessionsverschiedenen Ehen anerkannte (wie auch die rein protestantischen Ehen) Diese declaratio Benedictina ist dann auf andere Gebiete, namentlich in Deutschland, ausgedehnt worden; der Rechtsboden dafür war, daß die Trienter Dekrete nur dort Geltung hätten, wo sie ausdrücklich verkündet seien, also nicht in den meisten protestantischen Gegenden. Die Priester gewährten im allgemeinen bei solchen Ehen nur assistentia passiva, d. h. sie nahmen nur (und zwar meist außerhalb der Kirche, auf ihrem Amtszimmer) schweigend die Erklärung der Brautleute entgegen, die Ehe schließen zu wollen; damit war die „tridentinische Form" beobachtet und die Ehe konnte als gültig angesehen und in die kirchlichen Register eingetragen werden. Bisweilen ward solche assistentia passiva auch gewährt, wenn die von der Kirche geforderten Versprechungen nicht gegeben worden waren; Verschärfung der katholischen Praxis an diesem Punkte war der Hauptanlaß des Kölner Kirchenstreits 1837, und nach einer Milderung unter Pius X. hat der codex iuris canonici wieder strengere Forderungen gestellt. Die Bedingungen der katholischen Kirche bleiben die alten; die geforderten Versprechungen sollen im allgemeinen schriftlich gegeben werden; daß auch eine nichtkatholische Trauung stattfinde, ist verboten (entsprechend bisheriger Übung; wiederum haben natürlich die evangelischen Kirchen meist schon lange erklärt, wenn katholische Erziehung aller Kinder versprochen und damit Mißachtung des evangelischen Glaubens bekundet sei, erfolge keine evangelische Trauung, und in einigen evangelischen Kirchen werden dem, der so gehandelt hat, einige kirchliche Rechte entzogen). Der Priester fragt die Brautleute und nimmt ihre Erklärung, die Ehe zu schließen, entgegen. Die bloße assistentia passiva hat aufgehört. Nun sind zwar namentlich bei bischöflichem Dispens allerlei Milderungen möglich, wie auch bisher die Praxis der katholischen Kirche orts- und zeitweise verschieden war. Aber der codex verschärft die Praxis, sofern auch in Deutschland nun konfessionsverschiedene Ehen, die nicht in der kirchlichen Form geschlossen sind, von Katholiken nicht mehr als gültig angesehen werden dürfen.

Den Anlaß zu strengerer Praxis hat der katholischen Kirche neben ihren dogmatischen Ansprüchen immer wieder die Sorge gegeben, daß solche Ehen zur Entfremdung der Katholiken von ihrer Kirche führen und namentlich viele Kinder aus solchen Ehen ihr verloren gehen. Diese Befürchtung ist begründet; zu fragen ist nur, ob Schroffheit nicht den Erfolg haben wird, der dem gewünschten entgegengesetzt ist. Die Zahl der konfessionsverschiedenen Ehen hat namentlich in Deutschland sehr zugenommen, seit die Verbreitung der Industrie zu immer stärkerer Konfessionsmischung führte. 1934 wurden in Deutschland 185000 rein katholische und 84000 katholisch-protestantische Ehen geschlossen. In weiten Gebieten ist $^1/_3$ aller Ehen konfessionsverschieden, und von diesen wird nur etwa ein Drittel vor dem katholischen Priester ge-

schlossen. Von den Kindern aus solchen Ehen fällt der größere Teil dem Protestantismus zu, und der Verlust, den die katholische Kirche so in Deutschland jedes Jahr hat, ist nach Angabe der Bischöfe größer, als der Gewinn, den gleichzeitig dem Katholizismus seine Heidenmission auf der ganzen Erde bringt! Und soweit nach katholischen Statistiken in neuerer Zeit von den Kindern aus solchen Ehen doch der größere Teil katholisch getauft wird, folgt daraus noch nicht, daß wirklich alle diese Kinder katholisch werden; die Taufe entscheidet in Deutschland nicht über die spätere konfessionelle Erziehung.

Praktisch von viel geringerer Bedeutung ist die gelegentlich intolerante Praxis der katholischen Kirche auf Friedhöfen, die aber bisweilen zu scharfen Konflikten führte. In streng katholischen Gegenden hat man wiederholt Protestanten kein Grab in der Reihe zwischen Katholiken, sondern in einem Winkel, wie etwa Selbstmördern, angewiesen. Wo beide Bekenntnisse stärker vertreten sind, mag man, soweit die Friedhöfe nicht den bürgerlichen Gemeinden gehören, getrennte Friedhöfe (oder Friedhofsabteilungen) anlegen; wo Mitbenutzung eines konfessionellen Friedhofs durch die andere Konfession nötig wird, verständige man sich innerhalb des Landes (oder eines sonstigen größeren Gebiets) auf Grundlage der Gegenseitigkeit, auch für die Vollziehung der kirchlichen Begräbnisfeiern.

Zu 3: Kochs, Übertritte von der kath. zur evang. Kirche in Deutschland während des 19. Jh., 1903; Heinsius, Krisen kath. Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus, 1925; Statistik bei Schneider, Kirchl. Jahrbuch (jährlich, 61. Band 1934) und Krose (s. S. 145); Joh. Schneider, Kirchenübertritte und Austritte im letzten Jahrzehnt, 1920. Zu 4: Hochstetter, 25 Jahre evang. Bewegung in Österreich, 1924. Zu 5: Mirbt, Das Mischehenrecht des cod. iur. can., 1922; Pohl, Geschichte des Mischehenrechts in Preußen, 1920; v. d. Heydt, Die Mischehe, prakt. Handbuch für evang. Mischehenarbeit, 1926; Stutz, Zum neuesten Stand des Mischehenrechts im Deutschen Reich, 1918; Goes, Die Friedhofsfrage, 1905.

§ 63. Das katholische Vereinswesen

1. Allgemeines und Grundsätzliches. Der Tatsache, daß die kirchliche Organisation im Katholizismus sehr viel mehr bedeutet als in dem individualistischen, organisatorisch schwächeren Protestantismus, und dem Konfessionalismus, dem Streben, die Katholiken auf allen möglichen Gebieten zusammenzuschließen, entspricht eine große Betriebsamkeit und Geschicklichkeit des Katholizismus in Vereinsgründungen, eine fast unübersehbare Mannigfaltigkeit katholischer Vereine von den rein religiösen hin bis zu solchen für weltlichste Zwecke. Unter dem Titel Katholische Aktion, actio catholica, wird namentlich seit 1922 überall der katholische Laienapostolat d. h. die Mitarbeit der Laien für katholisch-kirchliche Zwecke organisiert; wo schon so zahlreiche katholische Vereine bestehen, wie in Deutschland, benutzt man natürlich diese. Dem internationalen Charakter der katholischen Kirche entspräche Internationalität katholischer Vereine, wie auch die Orden und Kongregationen grundsätzlich und die meisten von ihnen tatsächlich international sind; solche ist aber fast nur bei Vereinen zu eigentlich religiös-kirchlichen Zwecken durchgeführt, wie bei dem (1822 in Lyon begründeten) Franz-Xaverius-Verein zur Verbreitung des Glaubens, dem größten katholischen Heidenmissionsverein,

dessen Leitung Pius XI. 1922 nach Rom gezogen und in enge Verbindung mit der congregatio de propaganda fide gebracht hat (während die evangelische Heidenmission meist nicht unter kirchenbehördlicher Leitung steht, sondern von freien Vereinen getragen wird). Im übrigen ist das katholische Vereinswesen wie unser ganzes Kulturleben national gegliedert, und oft dem Nationalcharakter stark angepaßt.

2. **Übersicht der wichtigsten katholischen Vereine in Deutschland** (außer den bereits erwähnten). Der Heidenmission dient u. a. der Kindheit-Jesu-Verein, der Pflege der Diaspora der Bonifatiusverein (das Gegenstück zum Gustav-Adolf-Verein, den er an Einnahmen und Ausgaben überflügelt hat); mancherlei Werke der Caritas (katholische Bezeichnung für Innere Mission, nur von umfassenderer Bedeutung) treiben die Vinzentiusvereine (nach Vinzenz von Paulo benannt, begründet 1833 zu Paris von dem Philosophen und Literarhistoriker Ozanam); Verbreitung katholischer Literatur (auch Pflege von Volksbibliotheken u. dgl.) bezweckt der Borromäusverein (genannt nach dem hl. Karl Borromäus, Erzbischof von Mailand um 1580), die Pflege katholischer Wissenschaft die Görresgesellschaft (benannt nach dem Romantiker Josef v. Görres, † 1848 in München; sie gibt ein philosophisches und historisches Jahrbuch heraus, hat ein historisches Institut in Rom usw.). Der Albertus-Magnus-Verein fördert das Hochschulstudium von Katholiken durch Stipendien; Katholikinnen leistet den gleichen Dienst der Hildegardis-Verein. Katholische Standesvereine gibt es sowohl im Sinne von Vereinen für die verschiedenen Familienstände und Lebensalter (Müttervereine, Jugendvereine) als auch für die verschiedenen Berufsstände: Bauern-, Gesellenvereine (begründet von dem rheinischen Priester Kolping, † 1865). Katholische Studentenverbindungen wie katholische Berufsvereine sind in Deutschland neuerdings immer allgemeiner aufgelöst worden, bestehen aber in vielen anderen Ländern, z. T. international zusammengefaßt. Die internationale Arbeitsgemeinschaft der katholischen Studentenverbände heißt Pax romana, ihr Sitz ist Freiburg in der Schweiz. Zusammengefaßt sind fast alle jene Vereine im Caritasverband (Sitz Freiburg i. B.).

Monti, Internat. Handbuch der kath. Organisationen, 1924; regelmäßige Berichte über die deutschen kath. Vereine bei Krose (s. S. 164); Liese, Geschichte der Charitas, 1922.

3. **Die Katholikentage**, „Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands", sind große Tagungen, die 1848 bis 1932 fast alljährlich stattgefunden haben. Entsprechende Unternehmungen in anderen Ländern sind nicht zu gleicher Bedeutung gekommen. Der deutsche Protestantismus würde ein Seitenstück etwa dann gewinnen, wenn die Tagungen seiner verschiedenen großen kirchlichen Vereine zusammengelegt würden; doch ist die Fähigkeit zur Massenorganisation und der Sinn für Massenwirkungen im Protestantismus überhaupt geringer. Der Ort der Katholikentage wechselte, die Organisation, die sie veranstaltete, war lose; aber durch Beteiligung der Bischöfe und des niederen Klerus und zahlreicher im öffentlichen Leben angesehener Männer und Frauen, durch geschickte Verbindung religiöser, kirchenpolitischer und sozialpolitischer Themen und dadurch, daß viele Vereinstagungen mit dem Katho-

likentag zusammengelegt werden, ist der äußere Erfolg stets gesichert worden. Die Diskussion von Problemen trat hinter die einheitliche Kundgebung katholischen Willens zurück.

Vom prot. Standpunkt: Bräunlich, Die deutschen Katholikentage, 1910 u. 1933; vom kath.: Kißling, Geschichte der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands 1848—1913, 2 Bde. 1920/21.

§ 64. Kirche, Volkstum und Staat

1. Katholizismus, Protestantismus und Volkstum. Katholisch heißt allgemein, übernational; das Christentum hätte nicht Weltreligion werden können, wenn nicht der Satz des Paulus gegolten hätte: hier ist nicht Jude noch Grieche. Trotzdem wirken begreiflicherweise die Unterschiede des Volkstums auch im Katholizismus auf das kirchliche Leben stark ein. Leider gibt es noch keine vergleichende religiöse Volkskunde für das weite Gebiet der römisch-katholischen Kirche; sie würde charakteristische Verschiedenheiten des kirchlichen Lebens bei den verschiedenen katholischen Völkern aufzeigen. Priester, die das Leben nördlich und südlich der Alpen beobachtet haben, sagen z. B., daß im allgemeinen die deutschen Katholikinnen sehr viel ausführlicher beichten als die italienischen.

Wiederum gibt es innerhalb des deutschen Katholizismus starke Verschiedenheiten der Stammesart; der bayerische Katholizismus ist in vielem anders als der westfälische, der schwäbische anders als der niederrheinische oder der schlesische. Ähnliche Verschiedenheiten zeigen sich in Italien: der Katholizismus der Piemontesen, dieser Preußen Italiens, ähnelt in vielen mehr dem französischen (und zwar dem nordfranzösischen), als dem Mittel- und Unteritaliens. Daß im unteritalienischen Katholizismus vieles dem Nordländer sehr fremd erscheint, als buntester Aberglaube, als kaum übertünchtes Heidentum, ist bekannt; auch deutsche Katholiken entrüsten sich über manchen religiösen Volksbrauch, der bis nach Mittelitalien hinauf geht, und darüber, daß ihre Kirche dergleichen duldet. Unteritalien scheint in vielem den Übergang zum Orient zu bilden. Wenn aber in neuerer Zeit öfter aus der (§ 30 1 erwähnten) gewiß nicht zufälligen Tatsache, daß die romanischen Völker überwiegend katholisch geblieben sind, oft geschlossen wird, der Protestantismus habe eben überhaupt nur auf germanisch-nordischem Boden entstehen können, so soll nicht vergessen werden, daß Calvin (zwar Nordfranzose, und erst nach Luther aufgetreten, aber immerhin) Franzose ist.

Auch der Katholizismus kann geradezu nationalen Charakter annehmen; in Spanien haben nationale und kirchliche Begeisterung machtvoll gegen den Islam zusammengewirkt und wo katholische Völker bedrückt waren, wie die Iren und Polen, sind oft Priester zugleich ihre nationalen Führer gewesen. Als aber im 19. Jh. das Nationalitätsprinzip große Macht gewann und z. T. den katholischen Interessen entgegenwirkte, namentlich indem durch Italiens politische Einigung der Kirchenstaat beseitigt wurde und indem in Deutschland die Führung, die früher die katholischen Habsburger gehabt hatten, auf die protestantischen Hohenzollern überging, hat man auf katholischer Seite sich bisweilen kräftig gegen dieses Nationalitätsprinzip gewandt. Und wie der

Weltkrieg die Sehnsucht nach Frieden steigerte, so stärkte er auch den katholischen Pazifismus, der den Papst zum Hort des Weltfriedens machen will. Protestantisches Christentum kann sich, namentlich soweit die protestantischen Kirchen Landeskirchen, Volkskirchen sind, noch enger mit dem nationalen Wesen verbinden, als katholisches; in der Weise von Germanisierung, Verdeutschung des Christentums zu sprechen, wie es in manchen deutsch-protestantischen Kreisen schon vor dem Weltkrieg geschehen ist, wäre für Katholiken unmöglich. Und die Mehrheit der deutschen Katholiken stand in der ersten Zeit des neuen Deutschen Reichs, in dem Jahrzehnt des Kulturkampfs, diesem Reich wenig freundlich gegenüber. Aber erstens ward in dem Menschenalter vom Abbau des Kulturkampfs bis zum Kriege in dem Maße, als der katholische Volksteil Einfluß im Staate gewann, die Stimmung auch der Zentrumskatholiken gegenüber dem Reiche und Preußen anders. Zweitens haben im Kriege gerade auch katholische Stämme Deutschlands mit vorbildlicher Begeisterung und Tapferkeit für die bedrohte Heimat gekämpft, und separatistische Neigungen in Bayern und im Rheinlande, die nach dem Kriege einsetzten, haben nur bei einigen, nicht bei der Mehrheit der katholischen Kreise jener Gebiete Unterstützung gefunden. Die Not hat uns noch fester zusammengeschmiedet als vorher die Jahre des Glücks. Indessen, mag die nationale Gesinnung deutscher Katholiken noch so stark sein, zu fragen bleibt daneben, wie sich das irdische Oberhaupt der katholischen Kirche zum Deutschen Reich und deutschen Volk stellt.

Stratmann, Weltkirche und Weltfriede, 1925.

2. **Die Kurie, Deutschland und die anderen Länder.** Daß deutsche Katholiken dem Papst treu ergeben sind, durch Wissenschaft, Frömmigkeit und in neuerer Zeit namentlich durch erfolgreiche politische und soziale Organisation für die Katholiken anderer Länder vorbildlich geworden sind, und päpstlichen Maßregeln, die ihnen unbequem wurden, oft weniger Widerstand geleistet haben, als es die Angehörigen anderer Völker in solchem Falle zu tun pflegen, das alles weiß man an der Kurie. Und die französische Nation, die „älteste Tochter der Kirche", hat dem Papste seine Freundlichkeit gegen Frankreich oft genug übel gelohnt. Aber Rom vergißt es nicht, daß die Reformation von Deutschland ausging, und wenn deutsche Katholiken durch Selbständigkeit, Gewissenhaftigkeit, Gründlichkeit oft zu ganz anderem Denken und Verhalten kamen als italienische, so hat man an der Kurie den deutschen Katholizismus dann beinahe wie eine Abart des Protestantismus angesehen. Daß die Germanen in ihrer überwiegenden Mehrheit vom Papste abfielen, das war einerseits schon durch den welschen Charakter der Kurie mit veranlaßt; wiederum aber wurde dadurch die Kurie noch mehr, als sonst vielleicht der Fall gewesen wäre, zum Besitz der Romanen. Der Niederländer Hadrian VI. (1521—23) war überhaupt der letzte nichtitalienische Papst. Über das Vorwiegen der Italiener und sonstigen Romanen im Kardinalskollegium s. § 39 2. Auch wenn der Anteil anderer Nationen steigen sollte, würden die Italiener wahrscheinlich dem Versuch, einen Fremden zum Papst zu wählen, mit Erfolg Widerstand leisten. So war denn auch im Weltkriege die überwiegende Mehrzahl der Kardinäle und der Kurienprälaten von vorherein auf seiten der Entente, von

64 Kardinälen 53 (6 aus neutralen Ländern und nur 5 aus Deutschland und Österreich-Ungarn), während von den fast 300 Millionen Katholiken noch nach Eintritt Italiens in den Krieg immerhin nur gegen 120 Millionen den Ländern der Entente angehörten, gegen 60 Millionen den Mittelmächten und die übrigen in neutralen Ländern wohnten, die freilich bald mehr und mehr unter den Einfluß der Entente kamen. Wenn Österreich-Ungarn das unstreitig der katholischen Kirche treueste Herrscherhaus hatte, so richtete sich doch gerade gegen Österreich die Feindschaft der an der Kurie vorwiegenden Italiener; andrerseits begegnete das katholische Belgien in Rom stärkster Sympathie, und zwischen Italienern und Franzosen sind die kulturellen Beziehungen eng. Allerdings hat der Kriegsausgang dem Katholizismus nicht nur Gewinne gebracht. Fiel das Kaisertum der protestantischen Hohenzollern (und das der orthodoxen Zaren), so auch das der katholischen Habsburger, und in den neuen Staaten hat die katholische Kirche z. T. schon unerfreuliche Erfahrungen gemacht. Inwieweit die nach dem Kriege vorhandenen Bestrebungen, einen katholischen Donaustaatenbund (Bayern, Deutsch-Österreich) aufzurichten, Förderung in Rom gesucht und gefunden haben, ist noch nicht genügend bekannt.

Papst, Kurie und Weltkrieg [2]1918; Deutschland und der Vatikan [4]1924 (Berlin W 35, Säemann-Verlag).

3. **War die Kirchenspaltung ein Unglück für Deutschland?** Von katholischer Seite her wird oft behauptet, die Reformation habe Deutschlands nationale Kraft geschwächt. Gewiß, die Religionskriege, besonders der dreißigjährige, haben viel Elend über unser Volk gebracht, und im 16. und 17. Jh. ist manches Grenzgebiet uns verloren gegangen, das bei mehr nationalem Zusammenhalt hätte geschützt werden können. Aber ist die Spaltung Deutschlands nicht schon älter? War Deutschland 1516 noch eine politische Einheit? Fürsten und andere Reichsstände nutzten schon längst ihre Macht oft genug gegen die Kaiser aus, und seit den Tagen Gregors VII. waren sie von vielen Päpsten darin bestärkt worden. Das lag im Interesse der Päpste; insofern mag diesen kein Vorwurf daraus zu machen sein. Aber man soll nicht behaupten, Deutschlands Einheit sei von der mittelalterlichen Kirche geschützt worden. Das ist nicht der Fall; sie lockerte oft den Zusammenhalt des Reichs. Allerdings hat es sich dann gerächt, daß das Papsttum die deutschen Landesfürsten stärkte; viele von ihnen haben nachher die Reformation gefördert. Wiederum war 1546 oder auch noch zwanzig Jahre später Deutschland so überwiegend der Reformation zugetan, daß sicher bald eine Glaubenseinheit, nur in anderem Sinne als früher, erreicht worden wäre, wenn nicht eine gewaltsame Gegenreformation eingesetzt hätte (denn der Gegensatz von Lutheranern und Calvinisten erschien nicht unüberwindlich). Beiden Teilen, Protestanten wie Katholiken, war der Kampf für ihren Glauben Gewissenssache und die politische Einheit demgegenüber ein Gut von geringerem Wert. Sind dabei die Spanier vom Süden und die Schweden vom Norden hereingeholt worden und haben sie auf unserem Boden die Schlachten Europas geschlagen, so hat Deutschland gewiß schwer darunter gelitten. Aber die Glaubensspaltung ist uns auch zum Segen geworden; wir danken es ihr, daß man bei uns mehr Achtung vor Gewissenskämpfen hat als in manchem anderen Lande, und jede der beiden

Konfessionen hat Gewinn davon, daß sie sich bei uns ständig mit der anderen auseinandersetzen muß. Der deutsche Katholizismus ist lebendiger, beweglicher, als der Katholizismus lange Zeit dort war, wo er allein herrschte, wie in Spanien. Deutschland hat für den Protestantismus Opfer bringen müssen, aber er ist uns der Opfer wert.

4. Kirche und Staat nach den katholischen Theorien. Die mittelalterliche katholische Theorie seit Gregor VII., in Einzelheiten verschieden gefaßt, hat etwa folgende Grundgedanken: wie der Ursprung der Kirche höher steht als der des Staates, da die Kirche göttliche Stiftung ist, die Macht der weltlichen Herrscher aber wesentlich auf Gewalttat, Sünde beruht, und wie der Zweck der Kirche höher steht als der des Staates, so steht die höchste geistliche Gewalt, die des Papstes, über der höchsten weltlichen, über dem Kaiser und den anderen Fürsten; das Rangverhältnis ist etwa das von Sonne und Mond. Wird die christliche Gesellschaft durch zwei Schwerter regiert, das geistliche und das weltliche, so ist auch das weltliche dem Papste in die Hand gegeben; mag er für gewöhnlich die Regierung der Völker den Fürsten überlassen, so kann er doch jederzeit eingreifen (bisweilen wird dies damit begründet, daß er der vicarius des Reiches sei). Oft wird das imperium geradezu als ein Lehen, beneficium, des Papstes angesehen; jedenfalls kann der Papst Gesetze der weltlichen Herrscher für ungültig erklären, Fürsten absetzen, Untertanen vom Eid der Treue entbinden, und die Päpste haben das alles getan. Hat die christliche Welt e i n Oberhaupt, muß einer der höchste sein, so kann es nur der Papst sein; im Grunde ist die Welt ein großer Kirchenstaat. Erklärte Bonifaz VIII. in der Bulle unam sanctam von 1302: subesse romano pontifici omni humanae creaturae declaramus esse de necessitate salutis, Unterordnung unter den Papst erklären wir als heilsnotwendig für alle Menschen, so war mit dem subesse ein Untertanenverhältnis nicht nur auf religiösem, sondern in weitem Umfange auch auf weltlichem Gebiete gemeint. Bellarmin und Andere haben betont, daß dem Papste die Befugnis, in das weltliche Wesen einzugreifen, nur dann zustehe, wenn die weltlichen Herrscher ihre Macht mißbrauchen; nicht eben glücklich bezeichnet man diese Befugnis, im Notfall einzugreifen, als potestas indirecta in temporalia, indirekte Macht über Weltliches; eine grundsätzlich ihm zustehende Weltherrschaft aber heißt potestas directa in temporalia.

Neuerdings schreibt man dem Papste mehr und mehr nur potestas directiva zu, die Befugnis, lehrend, mahnend, im Notfalle mit geistlichen, kirchlichen Strafen auf weltliche Machthaber einzuwirken, daß sie Gottes und der Kirche Gebote befolgen. So könne er auch Staatsgesetze nicht für ungültig, d. h. rechtsunwirksam erklären, sondern nur aussprechen, daß sie für Katholiken im Gewissen nicht bindend seien. Staat und Kirche sind, wie katholische Theologen jetzt meist lehren, in ihrem Bereich vollkommene (d. h. unabhängige) Gesellschaften (societates perfectae), stehen insofern nebeneinander. Auch nach dieser Theorie ist also nicht etwa der Staat die Quelle alles Rechts (so daß er der Kirche die Rechte, die er ihr gegeben hätte, auch wieder nehmen könnte). Ja, um des höheren Zwecks der Kirche willen müssen die Interessen der Kirche im Falle eines Konflikts mit dem Staate vorgehen. Auf weiten Gebieten wird

kein Konflikt eintreten; in viele wirtschaftliche Dinge wird sich die Kirche nicht einmischen, in dogmatische oder liturgische der Staat nicht. Aber es gibt res mixtae, Gebiete, wo beider Interessen sich berühren; die wichtigsten sind Schule und Ehe. Und wenn neuere Katholiken namentlich bei uns und in den Nachbarländern nicht bloß deshalb, weil die tatsächliche Machtverteilung seit dem Mittelalter anders geworden ist, sondern auch aus einer innerlichen Auffassung des Christentums heraus die alten Theorien von Staat und Kirche bewußt preisgeben, so wurde doch wiederholt von Rom her dem widersprochen.

Ein kirchenpolitisches Nachschlagewerk aus deutschen katholischen Kreisen ist das Staatslexikon der Görresgesellschaft, in mehreren, z. T. auch im Standpunkt verschiedenen Auflagen erschienen, [5]1926—31 von Sacher.

5. Die tatsächliche gegenwärtige Lage und die neueren Konkordate. Soweit katholische Kirche und Staat sich über die res mixtae verständigen, geschieht das in der Neuzeit entweder 1. durch Konkordat oder 2. durch ein mit kirchlichem Einverständnis erlassenes Staatsgesetz; Bistumsabgrenzungen u. dgl. erfolgen vielmehr meist 3. durch kirchliche Verordnungen (normalerweise nach Zustimmung der Staatsregierung, s. S. 144/145). Der Ausdruck Konkordat stammt aus dem 15. Jh.; das Wormser hieß noch nicht so. Vom Wesen der Konkordate gibt es drei Auffassungen; nach der älteren katholischen handelt es sich um Privilegien, Zugeständnisse der Kirche an den Staat, die sie jederzeit widerrufen kann; nach der entgegengesetzten, von vielen Staatsrechtslehren vertretenen, um jederzeit widerrufliche staatliche Zugeständnisse an die Kirche, nach der Vertragstheorie aber um Abmachungen solcher Art, daß keiner der beiden gleichberechtigten Partner ohne ernsteste Gründe sie aufkündigen darf. Das französische Konkordat von 1801, in Fortsetzung alter gallikanischer Tendenzen für den Staat günstig, ward doch von Napoleon durch die Organischen Artikel ergänzt, im Interesse staatlicher Rechte. Einige im 19. Jh. abgeschlossene Konkordate waren für die katholische Kirche ein Triumph, so das mit Österreich 1855 (gekündigt 1870), das mit Ecuador 1862. In Deutschland war in der Restaurationszeit nur mit Bayern 1817 eins zustande gekommen, dem aber der Staat seinerseits das Protestantenedikt zur Seite stellte. Nach vielfältiger Erfahrung scheint die Rechtsform des Konkordats für die katholische Kirche vorteilhafter als für den Staat. Das französische ist durch die Gesetze von 1905, die Staat und Kirche trennen, hinfällig geworden. Nach dem Weltkrieg schien, wie in jeder Zeit des Wiederaufbaus, der Restauration, die Lage für den Abschluß neuer Konkordate günstig. Die wichtigsten seither abgeschlossenen sind das bayerische von 1924, das der katholischen Kirche erhebliche Rechte namentlich auch im Schulwesen und auf staatliche Zuschüsse gibt, das polnische von 1925, das mit Preußen 1929 und die mit Deutschland 1933 und Österreich 1934.

Aufs Ganze gesehen ist im letzten Jahrhundert das Verhältnis von Staat und Kirche lockerer geworden, wenn auch völlige „Trennung" in dem Sinne, daß der Staat keinerlei Interesse mehr an den Kirchen nähme, sich nirgends auf die Dauer behauptet. Sie würde der Kirche einerseits Freiheit vom Staat geben, andererseits sie staatlicher Zuschüsse und des rechtlichen Einflusses auf die staatlichen Schulen berauben. Darum hat Pius IX. im Syllabus 1864, wie andere neuzeitliche, liberale Ideen, so auch die Trennung von Staat und Kirche

verworfen. Immerhin hat, soweit nicht geradezu kirchenfeindliche Absicht wie in Frankreich zur Trennung von Staat und Kirche führte, die Lockerung des Verhältnisses beider für die Kirche auch Vorteile gebracht. Manche frühere Formen staatlicher Aufsicht über die katholische Kirche, die von dieser als drükkend empfunden wurden, sind in der neuesten Zeit immer allgemeiner weggefallen, so das Plazet, die staatliche Genehmigung zur Verkündung päpstlicher Erlasse in den katholischen Kirchen des Landes. Die Bischöfe wurden in Frankreich unter dem Konkordat zum großen Teil von der Regierung ernannt, in Deutschland herrschte bis 1918 das Verfahren vor, daß das Domkapitel (im Einverständnis mit der Kurie) eine Kandidatenliste aufstellte, aus der die Regierung unerwünschte Bewerber streichen konnte; dann nahm es die Wahl vor. Die Weimarer Reichsverfassung schloß durch § 137 eine staatliche Mitwirkung bei der Besetzung kirchlicher Ämter aus; der Staat hat seinen rechtlichen Einfluß auf die Kirchen im wesentlichen preisgegeben, während seine Leistungen für die Kirchen andauern, ja sich vermehrt haben; die geplante Ablösung der regelmäßigen staatlichen Zuschüsse durch eine einmalige Kapitalzahlung ließ sich nicht durchführen. Ein bescheidenes Recht, das des Einspruchs aus politischen Gründen gegen einen in Aussicht genommenen Bischof, hat der Staat sich in den neueren Konkordaten gewahrt und wird jeder Staat zu wahren suchen. Soweit für die katholische Kirche früher in einigen deutschen Staaten mancherlei gesetzliche Schranken bestanden (Ordensniederlassungen bedurften besonderer Genehmigung u. dgl.), sind diese meist dahingefallen.

Zu den Konkordaten überhaupt: raccolta di concordati (vom Mittelalter bis 1914), Rom 1919; zum bayrischen: Ohlemüller, Konkordatsfrage, 1925; Mirbt, Das bayr. Konkordat von 1924, NKZ 1924 371—411; Das bayrische Konkordat und die Schule (Aktensammlung mit Rechtsgutachten), 1924; zum preußischen: Zscharnack, Das Preußen-K., 1929; zum deutschen: Hermelink CW 1933 Nr. 16; Ohlemüller, Reichskonkordat, ²1937.

6. Katholizismus, Protestantismus und Staatsform. Das Luthertum hat sich meist an den Staat angelehnt, den Schutz des Herrschers gehabt (doch auch nicht immer; so behauptete es sich in Schweden 1593 durch Volkswillen gegen einen katholischen nominellen König und einen calvinisierenden Reichsverweser). Der Calvinismus, in westlichen Ländern mit fortgeschrittener städtischer Kultur erwachsen, oft im Kampfe mit feindlichen Obrigkeiten sich behauptend, hat von vornherein fragen müssen, inwieweit Widerstand gegen den Herrscher berechtigt sei. Die planmäßig von unten her aufgebaute Presbyterial- und Synodalverfassung konnte, obwohl ursprünglich nicht demokratisch gemeint, als Vorbild politischer Selbstverwaltung wirken, und der Grundsatz des allgemeinen Priestertums mußte irgendwie für die Einschätzung der Rechte des Staatsbürgers bedeutsam werden. Katholizismus wie Protestantismus können in Monarchien wie Republiken leben, nur daß Katholizismus und Calvinismus, weil bei ihnen die kirchliche Organisation ausgebildeter ist, mehr nach Durchdringung des Staates mit dem Geiste der Kirche oder nach Unabhängigkeit der Kirche vom Staate streben, und, wenn beides nicht möglich ist, nach Änderung der Staatsform.

7. Naturrecht und Revolution. In der Restaurationszeit nach 1815 hat man den Katholizismus gepriesen als sichersten Hort der Autorität auch im

politischen Leben. Aber Revolutionen waren und sind viel häufiger in romanischen, katholischen Ländern, Italien, Frankreich, Spanien, Portugal, Südamerika, als in germanisch-protestantischen. Allerdings mindestens nicht bloß wegen des Katholizismus, sondern wegen des Volkscharakters. Oft aber haben sie sich dort auch gegen die Kirche gerichtet; jedenfalls ist der Katholizismus also kein Schutz vor solchen. Revolution erscheint als Unrecht schlechthin, wenn der Staat, wie er geschichtlich geworden ist, der gegenwärtige Staat, als Quell alles Rechtes gilt. Anders sieht man die Dinge an, wenn man hinter und über dem geltenden, geschichtlich gewordenen, positiven Recht natürliches Recht, Naturrecht, sucht und findet. Das liegt dem sehr fern, der ganz von der Denkweise der historischen Rechtsschule, vom geschichtlichen Sinn des 19. Jh. bestimmt ist. Aber im Katholizismus hat sich, wie eine natürliche Theologie als Unterbau der geoffenbarten (s. § 41 1), so von einigen an die griechische Philosophie anknüpfenden Kirchenvätern her die Theorie erhalten, daß Naturrecht den Unterbau des positiven Rechts bilde, wobei die Unterscheidung wichtig ward, daß an sich zwar alle Menschen gleich seien, seit dem Sündenfall aber wechselseitige Hilfe gegen das Böse, Verhältnisse der Über- und Unterordnung nötig seien. Die Staatsordnung wird also vom Naturrecht her teils gerechtfertigt, teils kritisiert; stützte man mit theokratisch-konservativen Gedanken die Herrschaft christlicher, kirchlich gesinnter Fürsten, so konnte anderwärts die Frage aufgeworfen werden, ob die Herrschaft nicht vielmehr vom Volke ausgehe und dem Volke zustehe. In jedem Falle hat man auf katholischer Seite, auch weil man die Kirche höher schätzt als den Staat, immer Neigung, gegen weitgehende Ansprüche des Staats den Einzelnen zu schützen; nicht nur gegen staatlichen Schulzwang (s. § 66 1), sondern auch gegen allgemeine Wehrpflicht und gegen scharfe Besteuerung des Einkommens und Vermögens haben sich oft katholische Moralisten ausgesprochen, und das Recht der Revolution haben sie viel offener erörtert, als etwa lutherische Ethiker. Luther wollte nur offenbar gottwidrigen Befehlen der Obrigkeit den Gehorsam versagen und im übrigen lieber Unrecht leiden; Calvin schreibt zwar nicht der Volksmasse, aber den untergeordneten Obrigkeiten, den berufenen Vertretern des Volks, die Befugnis zu, gegen ungerechte Herrscher vorzugehen. Der englische Puritanismus schritt unter Cromwell zur Revolution fort.

Der Jesuit Mariana besprach 1599 den Fürstenmord so, daß auch viele Katholiken Anstoß nahmen. Auch der neuere Katholizismus hat sich gelegentlich revolutionärer Mittel bedient; der Aufstand von 1830, der die Trennung Belgiens von Holland zur Folge hatte, war durch den konfessionellen Gegensatz mit veranlaßt. In Deutschland hat es bei und nach der Revolution 1918 nicht an Widerstreben katholisch-konservativer Kreise gefehlt, aber im Ganzen hat sich das Zentrum rasch auf den Boden der veränderten Tatsachen gestellt, die Weimarer Verfassung mitgeschaffen und durch seine Mitarbeit in der Republik seinen Einfluß gesteigert, so daß eine Regierungsbildung ohne Zentrum in ihr kaum möglich war.

Zu 6 und 7: Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen (s. S. 9).

8. **Der Ultramontanismus.** Als ultramontani, Leute von jenseits der Berge, bezeichneten im Mittelalter Deutsche und Italiener einander. Heute

heißt Ultramontanismus wesentlich der politische Katholizismus, nur daß Politisches und Religiöses entsprechend dem Wesen des römischen Katholizismus nicht ganz zu trennen sind. Meist als beleidigend abgelehnt, ist der Name ultramontan bisweilen doch von den Katholiken angeeignet worden. Genauer ist zu sagen, daß im Ultramontanismus drei Stücke vereinigt zu sein pflegen: man sucht die politische Macht der Kirche zu mehren, in der Kirche die Macht des Papstes zu steigern und begünstigt auf dem eigentlich religiösen Gebiet manche mehr äußerliche, in romanischen Ländern aufgekommene Frömmigkeitsübungen. Im zweiten dieser Stücke ist der Ultramontanismus der Erbe des Kurialismus. Im 19. Jh. ward er, in Gegensatz zum Geiste der Aufklärung, zuerst von de Maistre, de Bonald u. a. vertreten. Von Frankreich und Belgien her verbreitete er sich nach Deutschland, stieß hier mit dem Staat und dem Liberalismus im Kölner Kirchenstreit 1837—40, und wieder im Kulturkampf der siebziger Jahre zusammen. Was ihm von seinen Gegnern hauptsächlich vorgeworfen wird, ist Skrupellosigkeit in der Wahl seiner Mittel. Um die Macht der Kirche und seine eigene Macht zu mehren, verbündete er sich bald mit Monarchisten, bald mit demokratischen Parteien; bald bekämpfte er die neuzeitlichen Einrichtungen, bald nutzte er sie aus. Das dem französischen Politiker Veuillot wohl fälschlich zugeschriebene Wort: „Wo wir in der Minderheit sind, verlangen wir Toleranz nach Euren Grundsätzen; wo wir in der Mehrheit sind, versagen wir sie Euch nach unseren Grundsätzen" bezeichnet doch nicht ungerecht die Art, wie manche Ultramontane sich gegen Liberale und Protestanten verhalten haben. Daß ultramontaner Geist nicht einfach die ganze katholische Kirche immer mehr durchdringt, daß der einseitigen Pflege politischer Machtinteressen der religiöse Katholizismus widerstrebt und daß viele Katholiken redlich versuchen, in der veränderten Welt unserer Tage den Kampf mit anderen Denkweisen als geistigen Kampf zu führen und die Erkenntnisse der neuzeitlichen Wissenschaft anzunehmen, zeigte der Modernismus (s. § 67 6).

L. K. Goetz, Der Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus dargestellt, 1905: Anrich, Der moderne Ultramontanismus, 1909; Hugo Koch, Katholizismus und Jesuitismus, 1913.

9. Katholische Politik und katholische politische Parteien. Weil die katholische Kirche staatsähnlich in der Welt steht, gab und gibt es katholische Politik, und wenn der Papst unfehlbar ist in feierlichen Entscheidungen über Glauben und Moral, so hängen mit der Moral die politischen Fragen zusammen. Wenn also die Katholiken die Weisungen für ihr sittliches Verhalten von Priestern und Bischöfen erhalten, zuhöchst vom Papste, geben diese mittelbar auch politische Richtlinien. So ist die Politik bewußt katholischer Laien irgendwie kirchliche Politik. Allerdings kann verschieden beurteilt werden, inwieweit politische Dinge religionem attingunt, kirchliche Interessen berühren.

Wenn die katholische Kirche früher politischen Einfluß wesentlich an den Höfen auszuüben suchte, so hat sie seit Einführung von Parlamenten zweckmäßigerweise Wähler und Abgeordnete im Sinne der kirchlichen Interessen zu beeinflussen gesucht. Oft sind Parteien, die an sich auf ein anderes Programm hin zustande gekommen waren, tatsächlich fast geschlossen für die katholische

Kirche eingetreten; so waren die Iren im englischen Parlament ganz überwiegend katholisch, ebenso die Monarchisten im französischen seit 1871 meist zugleich klerikal. Oft haben aber bewußte Katholiken sich zu politischen Parteien auf konfessioneller Grundlage zusammengeschlossen, außerhalb Deutschlands wie in Deutschland. Im preußischen Landtag bestand 1852—58 eine katholische Fraktion; verwandte Gruppen gab es zeitweise in anderen deutschen Landtagen. Als Partei des Zentrums (so nach ihren Sitzen im Parlamentssaal benannt) fand sich in Preußen wie im Reiche diese Partei von 1870/71 an wieder zusammen; sie erstarkte im Kulturkampf und hat von 1874 an bis 1933 im deutschen Reichstag wie im preußischen Landtag ihre Stärke (je etwa $^1/_4$, von 1919 an je $^1/_5$ des ganzen Parlaments, zuletzt weniger) im wesentlichen behauptet, lange von dem Hannoveraner Windthorst geführt († 1891), später von Hertling, Erzberger, Wilh. Marx u. a. Die tatsächliche Macht der Partei hat sich nach 1919 zunächst noch vermehrt, auch in den süddeutschen Landtagen. In ihrem Programm bezeichnete sich die Partei nicht als katholisch; doch sind die Protestanten in ihr immer an Zahl und Einfluß unbedeutend gewesen. Nach der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus wurde sie 1933 wie andere Parteien aufgelöst. Und wie schon 1928 im faschistischen Italien, so hat nun auch in Deutschland die katholische Kirche auf Verlangen des Staates zugesagt, daß ihre Priester, Bischöfe und Ordensleute sich nicht mehr politisch betätigen. Dieser plötzliche Zusammenbruch einer bis dahin starken politischen Organisation — von 1878 bis etwa 1930 war die Macht des Zentrums fast ständig gewachsen — muß tief auf den Katholizismus wirken. 1870 bedeutete der Verlust des Kirchenstaats für die Päpste, obgleich sie protestierten, Befreiung von einer Verlegenheit; die Kirche wurde nun stärker auf ihre religiösen Aufgaben hingedrängt. Es wird sich zeigen, ob auch dem deutschen Katholizismus der politische Verlust dazu hilft, religiös um so lebendiger zu werden.

Der Zugehörigkeit von Katholiken zu solchen politischen Parteien (auch solchen Gewerkschaften u. dgl.), zwischen denen und der katholischen Kirche Gegensätze bestanden, hat die Kirche wiederholt so entgegengewirkt, daß sie Zulassung zu den Sakramenten und kirchliches Begräbnis verweigerte.

Goetz, Das Zentrum eine konfessionelle Partei, 1906; Bergsträßer, Studien zur Vorgesch. d. Zentrumspartei, 1910; Erzberger, Das deutsche Zentrum, [2]1913; Ohlemüller, Nationalsozialismus und Katholizismus, 1932; Kremers, Nationalsozialismus und Protestantismus, [5]1933; E. F. Jos. Müller, Der kath. Episkopat in der nationalen Revolution Deutschlands, 1934; Ohlemüller, Politischer Katholizismus, [2]1936.

10. Die katholische politische Presse. Neben der reichen religiösen und theologischen Zeitschriftenliteratur, die der Katholizismus hat und die oft auch auf politische Tagesfragen kräftig eingeht, ist dort, wo er stärker ins politische Leben eingreift, eine katholischen Interessen dienende politische Presse entstanden. In Deutschland hatte sie ihren stärksten Aufschwung in der Zeit des Kulturkampfs (Kölnische Volkszeitung, Germania, Augsburger Postzeitung). Die Zahl der katholischen Zeitungen und Zeitschriften in Deutschland betrug 1925 etwa 450 (die Zahl aller deutschen Zeitungen und Zeitschriften damals 3000). Der Nationalsozialismus duldet keine konfessionell-politische Presse.

Von den außerhalb Deutschlands erscheinenden katholischen Tageszeitungen sei die Wiener „Reichspost“ genannt; der am Sitz des Papstes erscheinende Osservatore romano hat offiziösen Charakter. Auch im Nachrichtenwesen sucht man durch bewußt katholische Telegraphen-Agenturen die kirchlichen Interessen zu fördern.

Löffler, Geschichte der kath. Presse Deutschlands, 1924. Übersicht über die kath. Presse der Erde in der Catholic encyclopedia (unter dem Titel periodical litterature).

§ 65. Kirche, Wirtschaft, Gesellschaft

1. Geschichtliches. Hat die Kirche, sobald deutlich wurde, daß mit baldigem Ende dieser Welt nicht zu rechnen war, die sozialen Zustände, die sie im römischen Reiche vorfand, teils anerkannt, teils zu bessern gesucht, so konnte im Mittelalter namentlich der abendländische Katholizismus versuchen, auch das wirtschaftliche Leben im Sinne einer kirchlich geleiteten einheitlichen Kultur zu gestalten. Das kirchliche Verbot des Zinsnehmens ward freilich immer wieder übertreten oder umgangen, und das asketische Ideal hat nicht etwa nur die sozial ausgleichende Wirkung gehabt, daß Reiche auf ihren Besitz verzichteten, sondern auch die, daß die Armut mit einem Heiligenschein umgeben ward, während den Reformatoren die Bettelei als ein wirtschaftlicher Unfug oder Notstand erschien, dem möglichst bald durch planmäßige Armenpflege abzuhelfen sei. Unter den veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen der Neuzeit, gegenüber Industrie, Kapitalismus und Proletarisierung weiter Volkskreise, hat man auch auf katholischer Seite mehr und mehr erkannt, daß die Form für die Betätigung christlicher Bruderliebe heute meist nicht mehr das Almosen ist und die Hilfe in der Not, sondern vielmehr die Bewahrung vor der Not durch sozialpolitische Maßregeln des Staates und der Gemeinden. Auf deutschem Boden sind die wichtigsten Anreger katholisch-sozialer Gesinnung im letzten Jahrhundert Bischof Ketteler von Mainz († 1877) und Professor Hitze in Münster († 1921) gewesen. Leo XIII., für soziale Fragen früh interessiert, hat sie namentlich in der Enzyklika rerum novarum 1891 erörtert, Pius XI. in der quadragesimo anno 1931. Soziales Verständnis ist der katholischen Kirche immer auch dadurch gesichert worden, daß viele ihrer Priester den ärmeren Klassen entstammen, also wissen, wo den gemeinen Mann der Schuh drückt. Die eigentlich sozialistischen Ideen aber hat man von Rom her bekämpft, am Naturrecht auf Privateigentum festhaltend. Soweit die Kirche etwa in ihren Klöstern oder im Zusammenhang mit solchen selbst wirtschaftliche Betriebe hat, wird deren Konkurrenz begreiflicherweise in den davon betroffenen Erwerbskreisen nicht gern gesehen.

2. Grundsätzliches und Praktisches. Über die Wirkung katholischer Frömmigkeit auf das wirtschaftliche Leben s. § 67 5. Wenn bisweilen auf protestantischer Seite die Befürchtung bestand, zwischen den kompakten Massen des Katholizismus und des Sozialismus könne der Protestantismus mehr und mehr zerrieben werden, so war zwar kein Zweifel daran, daß beide zu stärkerer Massenwirkung und Massenentfaltung fähig sind, als der Protestantismus. Wenn dieser wirklich verstanden werden soll, muß er hohe geistige Ansprüche

stellen; er ist in diesem Sinne aristokratisch; und er ist individualistisch, darum organisatorisch schwächer. Auch kann der sozialpolitische Eifer vieler Katholiken den Protestanten vorbildlich sein. Überdies beruhte das politische Zusammenarbeiten von Zentrum und Sozialdemokratie (bei gleichzeitiger starker Entfremdung der sozialistischen Arbeiterschaft von den evangelischen Landeskirchen) nicht nur auf geschickter Taktik und politischem Machtstreben der Zentrumskatholiken; hier lagen Versäumnisse der evangelischen Kirchen und der politischen Führer der meisten evangelisch-kirchlichen Kreise vor. Aber Bündnisse zwischen Sozialismus und Klerikalismus trugen die Gewähr ihrer Vergänglichkeit in sich, sofern der marxistische Sozialismus seinen Weltanschauungsgehalt wesentlich dem radikalen bürgerlichen Liberalismus des 19. Jh. entnommen hat. So ist denn in den parlamentarisch regierten Ländern der Gegensatz zwischen katholischer Kirche und sozialistischen Organisationen meist scharf. Wo aber christliche oder katholische Arbeiterverbände und katholische politische Parteien bestehen, sind auch Konflikte zwischen Bischöfen und Priestern einerseits, den in der Neuzeit entschieden mächtiger gewordenen katholischen Gewerkschafts- und Parteiführern andererseits leicht möglich; in Parlament und Presse leisten Laien die Hauptarbeit, haben sie die Führung; wird eine Priesterkirche von starken Laienbewegungen gefördert, so geht das nicht ohne Reibungen ab. In Italien nnd Deutschland sind diese Fragen zurückgetreten. Faschismus und Nationalsozialismus haben die politische, auch die sozialpolitische Betätigung der Kirchen ausgeschaltet und diese auf religiöses Wirken beschränkt.

Zur Einführung in die kath. Sozialphilosophie der Neuzeit dienen Monographien wie „Klassiker katholischer Sozialphilosophie"; dort Bd. I Schwer, Leo XIII., 1923. Ein charakteristisches Lehrb. d. Nationalökonomie lieferte H. Pesch S. J., 1905ff.

3. Katholizismus und Frauenfrage. Die Gewohnheit der Orientalen und der Griechen, die Frau auf das Haus zu beschränken und geistig zurückzuhalten, hat im Christentum lange nachgewirkt. Heißt es bei Paulus einerseits: Hier ist nicht Mann noch Weib (Gal 3 28), so andererseits mulier taceat in ecclesia, das Weib schweige in der Gemeinde (I Kor 14 34). Asketische Stimmungen, die Neigung mancher Männer, die Frau wesentlich als Begierden erregend anzusehen, wiesen dann lange in gleiche Richtung. Die amtliche Leitung der Kirche hatten nur Männer. Allerdings gab es für die Frauen, die von jeher mindestens die gleiche Stärke des religiösen Empfindens gehabt haben wie die Männer, zweierlei Ersatz: konnten sie nicht Priesterinnen werden, so konnten sie als Prophetinnen durch Schriften ihre Frömmigkeit in der Kirche wirksam werden lassen; namentlich die Mystik ist von bedeutenden Frauen vertreten worden, Mechtild von Magdeburg und Gertrud von Helfta um 1300, Katharina von Siena, die Schwedin Birgitta, die Britin Juliana von Norwich im 14., Katharina von Genua im 15. Jh., Therese von Jesus im 16. Jh., und wie einige von diesen, so konnten auch andere Frauen in der katholischen Kirche einen noch höheren Rang ersteigen, Heilige werden. In Maria ist von der Kirche die Frau (tatsächlich, wenn auch nicht den Lehrformeln nach) auf den himmlischen Thron gesetzt worden. Gelegentlich haben hervorragende Frauen, die später heilig gesprochen wurden, schon bei Lebzeiten in der Kirche viel bedeutet: Katharina von Siena, die hl. Therese. Und immer hat die katholische

Kirche, wenn sie die Frauen auch nicht an der Leitung der Kirche teilnehmen ließ, doch auf Mitarbeit der Frauen Wert gelegt und diese geschickt zu organisieren gewußt. In der neuzeitlichen Frauenbewegung wirken veränderte wirtschaftliche Verhältnisse und neue geistige Strömungen zusammen; viele Frauen können ihren Beruf nicht mehr im Hause finden und viele sind über die geistigen Schranken hinausgewachsen, in denen man früher ihr Geschlecht hielt. Unter diesen Frauen, die neue Wege gehen und neue Rechte fordern, sind viele treue Katholikinnen. In Deutschland, Italien und anderwärts ist in Zusammenhang mit der Veränderung der politischen Ordnungen die rechtliche und tatsächliche Lage der Frauen wieder anders geworden als sie bis etwa 1930 war. Aber es bleibt für katholische wie für evangelische Frauen (und nicht nur für Frauen) eine Aufgabe, sowohl die Gedanken der Frauenbewegung des letzten Jahrhunderts, als auch die der neuen Systeme politischer Autorität und völkisch-biologischer Ethik mit den überlieferten christlich-kirchlichen Anschauungen auseinanderzusetzen.

Charakteristische Vorträge zur Frauenfrage in Kardinal Faulhabers Zeitfragen und Zeitaufgaben, [3]1935.

§ 66. Kirche, Schule, Wissenschaft, Kunst

1. Kirche und Schule geschichtlich und grundsätzlich. Weil der Kern der Erziehung die religiös-sittliche Erziehung ist, darum ist die Erziehung nach katholischer Ansicht der Kirche unterstellt, mit der Erziehung aber der Unterricht. So erscheint das Schulwesen grundsätzlich als Kirchensache; dem Staat bestreitet man bisweilen geradezu den Beruf zur Erziehung. Tatsächlich hat die katholische Kirche zwar einerseits ein reiches Schulwesen hervorgebracht; viele Orden und Kongregationen widmen sich wesentlich der Erziehung und dem Unterricht. Andrerseits hat sie dort, wo sie herrschte, die Volksbildung oft auf niedriger Stufe gelassen. Im Kirchenstaat, in Belgien, Irland, Spanien Portugal gab es lange viel mehr Analphabeten als in protestantischen Ländern. Wenn in neuerer Zeit mehr und mehr der Staat und die bürgerlichen Gemeinden das Schulwesen in die Hand genommen haben, so findet sich die katholische Kirche damit ab wie mit dem veränderten Machtverhältnis von Staat und Kirche. Sie beansprucht aber (so zuletzt im c. i. c. can. 1372ff.) das Recht, ihrerseits Schulen (bis hinauf zur Universität) zu gründen, bestreitet also das staatliche Schulmonopol, und verlangt, daß katholische Kinder katholische Schulen besuchen; der Besuch anderer (simultaner u. dgl.) kann vom Bischof nur auf entsprechende Sicherungen gegen die Gefahr des Abfalls hin gestattet werden. Alle katholischen Schüler sollen katholischen Religionsunterricht erhalten; meist sind mit diesem religiöse Übungen, regelmäßiger Meßbesuch u. dgl. verbunden. Die kirchliche Aufsicht soll sich nicht nur auf den Religionsunterricht erstrecken, sondern auch darauf, daß in den Schulen überhaupt nichts gegen den katholischen Glauben und die guten Sitten gelehrt werde oder geschehe. Von hier aus wäre Aufsichtsrecht der Kirche über den gesamten Schulbetrieb nur folgerichtig. Die Religionslehrer sollen Priester sein oder doch kirchlichen Auftrag haben, missio canonica, die widerruflich ist. Das religiöse Leben wird außer-

dem möglichst durch religiöse Schülervereinigungen wie die marianischen Kongregationen gepflegt. Die von der Kirche errichteten Schulen werden meist von Ordens- oder Kongregationsleuten geleitet. Als Ideal mag dem Katholizismus der Zustand gelten, der etwa in Belgien besteht: die katholische Kirche hat auf die staatlichen Schulen starken Einfluß, daneben aber hat sie zahlreiche Privatschulen, die doch staatliche Zuschüsse erhalten.

2. **Die heutige Lage in Deutschland.** In Österreich konnte der Katholizismus, da er hier die entschiedene Mehrheit hat, sich mit der Simultanschule abfinden, in der die Kirche, der mit dem Religionsunterricht beauftragte Priester (Katechet) doch maßgebenden Einfluß hat. In Deutschland fordert die katholische Kirche (abgesehen von wenigen Gebieten, wo die Simultanschule eingewurzelt ist) konfessionelle Volksschulen; für den größten Teil Preußens waren diese durch das Volksschulunterhaltungsgesetz von 1906 angeordnet. Die Weimarer Verfassung hat zwar die Gemeinschaftsschule als Regel hingestellt, konfessionelle (wie auch weltliche) Schulen aber zugelassen, soweit die Erziehungsberechtigten sie wünschen. In Bayern hatte sich die katholische Kirche durch das Konkordat weitgehende Rechte über die Schule verschafft. Aber der Wille des Nationalsozialismus zur einheitlichen deutschen, zur Gemeinschaftsschule und das Verlangen der katholischen Kirche nach konfessioneller Schule stehen in Spannung zueinander. Für einsichtige katholische wie evangelische Christen wird allerdings schließlich das Entscheidende der Geist der Schule, nicht Name oder Form der Schule sein. Wenn katholische Erziehungsberechtigte ihre Kinder dort, wo katholische Schulen vorhanden sind, doch in andere schicken, hat die Kirche oft sie zu maßregeln versucht, sie von den Sakramenten auszuschließen, falls sie sich stark fühlte, solchen Konflikt durchzukämpfen. In streng katholischen Kreisen sähe man es am liebsten, daß auch die höheren Schulen sämtlich konfessionell würden. Besonders ist der nicht konfessionell gebundene Geist unserer Hochschulen streng katholischen Kreisen bedenklich. Im Auslande hat man hier und da rein katholische Universitäten errichtet (Löwen, Nymwegen), freie, d. h. vom Staat unabhängige Hochschulen, die kirchlich gebunden sind. Wo eine katholisch-theologische Fakultät an einer Staatsuniversität besteht, stellt die katholische Kirche bestimmte Forderungen auch an die philosophische Fakultät (s. S. 178).

Den katholischen Religionsunterricht an Volksschulen geben bisher in Deutschland meist berufsmäßig vorgebildete Volksschullehrer und -lehrerinnen, den an Gymnasien, Realanstalten u. dgl. aber Priester (also nicht, wie meist den protestantischen, solche Theologen oder Philologen, die nie Pfarrer waren, sondern von vornherein neben theologischen Vorlesungen andere gehört haben, um die Prüfung für das höhere Lehramt in Religion und anderen Fächern zu machen). Soweit diese katholischen Geistlichen hauptamtlich als Religionslehrer angestellt sind, haben sie oft auch diese Prüfung abgelegt und unterrichten dann nicht nur in Religion, sondern namentlich auch in den sog. Gesinnungsfächern (Deutsch, Geschichte).

Bisweilen wird gesagt, evangelische und katholische Christen könnten und sollten zusammenstehen zur Verteidigung der christlichen Schulen. Das ist insofern richtig, als gegenüber einem Streben nach Entchristlichung der

Schule allerdings die Angehörigen beider Bekenntnisse sich zusammenfinden können. Im übrigen aber wird unter christlicher Schule dort und hier Verschiedenes verstanden. Nicht bloß, daß die Katholiken hier sogleich an konfessionelle Schulen zu denken pflegen, aber durchaus nicht alle Protestanten. Sondern der Katholik versteht unter christlicher Schule eine wenn nicht geradezu priesterlich geleitete, so doch kirchlich beeinflußte Schule, der Protestant dagegen eine Schule, worin christlicher Geist herrscht. Ob dessen Herrschaft (soweit sie sich überhaupt durch Aufsicht sichern läßt) durch Beteiligung oder Aufsicht von Pfarrern gesichert wird oder vielmehr durch Schulaufsicht staatlicher Beamter, die evangelische Christen sind, das ist für den Protestanten eine rein praktische, technische Frage. Aber weil der Protestantismus überhaupt seine Stärke nicht in der Organisation hat, sondern von seinen Ursprüngen her darauf hingewiesen ist, sein Vertrauen auf den Geist zu setzen, werden Protestanten immer betonen: ist evangelischer Geist nicht da, so können Aufsichtsinstanzen und Vorschriften ihn nicht schaffen; sie bewirken dann nur Heuchelei und Widerwillen. Ist er aber im Volke und so auch in der Lehrerschaft da, so sind alle Ordnungen der Aufsicht minder wichtig. Was endlich besonders die geistliche Ortsschulaufsicht anlangt, d. h. die Tatsache, daß früher bei uns auf den Dörfern sehr allgemein die Aufsicht über das gesamte Schulwesen (nicht nur über den Religionsunterricht) den Pfarrern (beider Konfessionen) übertragen war, so ist das Urteil darüber verschieden: Katholiken werden sie leicht als ein der Kirche zustehendes göttliches Recht ansehen, dem Protestanten dagegen ist sie ein Auftrag, den der Staat den Pfarrern gegeben hatte, der ihnen auch manche Schwierigkeiten gebracht hat und den der Staat wieder zurückzunehmen jederzeit berechtigt war.

3. **Katholizismus und Wissenschaft.** Die Pflege der Wissenschaft lag im Mittelalter wesentlich in den Händen der Kirche, und bis in die neueste Zeit hinein haben römische Priester Hervorragendes für die Wissenschaft geleistet, unter den Ordensleuten besonders Benediktiner und Jesuiten, und nicht nur für die Theologie. Daß dennoch starke Spannungen zwischen der Wissenschaft und der katholischen Kirche bestehen, das wird nicht in erster Linie durch das Vorgehen der Inquisition gegen Galilei bewiesen — immer muß erst festgestellt werden, inwieweit solche Konflikte aus vergangener Zeit im dauernden Wesen der Kirche begründet sind oder vielmehr vor allem zeitgeschichtlich bedingt waren. Sondern es kommt hier namentlich das Wesen der Wissenschaft in Betracht. Die Wissenschaft überliefert heute nicht mehr nur wesentlich das bereits Erkannte, wie es die mittelalterliche Wissenschaft als ihre Hauptaufgabe ansah; auch sucht sie nicht nur die bereits gewonnene Erkenntis zu erweitern, sondern sie will zugleich immer wieder das prüfen, was bisher als feststehend galt (auf diesen Willen, die Wahrheit zu finden, kommt es an, nicht auf den Ausdruck „Voraussetzungslosigkeit", der mißverständlich ist). Dieser Charakter wissenschaftlichen Forschens streitet mit dem Anspruch einer Kirche, die Wahrheit zu haben, mit der Behauptung, die Dogmen der Kirche seien unabänderlich und es sei unrecht, sie zu bezweifeln. Nun gibt es viele Gebiete wissenschaftlichen Forschens, auf denen ein Konflikt mit der römischen Kirchenlehre nicht zu befürchten ist. Aber mag das für weite Spezialgebiete

gelten — sobald die Forschung sich zu den allgemeineren Fragen der Weltanschauung erhebt oder solche Stoffe hat, die mit der Kirchenlehre und dem Bibelinhalt sich berühren, ist die Gefahr da, in Widerspruch zu den Lehren kirchlicher Autoritäten zu geraten, und diese Gefahr zu vermeiden ist dem frommen Katholiken Pflicht. Die katholische Auffassung dieser Dinge ist oft auf deutschen Katholikentagen ausgesprochen worden; 1864 erklärte der Mainzer Theolog Heinrich: „Wenn Rom gesprochen hat, gibt es für mich keinen Standpunkt mehr", und 1907 Fehrenbach, der spätere Präsident der deutschen Nationalversammlung und Reichskanzler: „Ist die Forschung Sache der Wissenschaft, so ist die Entscheidung Sache des kirchlichen Lehramts, und die Entscheidung mag fallen wie sie will, ihr gegenüber gibt es nur die Unterwerfung. Die Kirche ist nicht so grausam, freudige Unterwerfung zu verlangen; was sie aber verlangen kann, ist klare, unzweideutige Unterwerfung."

4. Die katholische Theologie. Schien es vor hundert Jahren, als werde die katholische Theologie in Deutschland und anderwärts in engere Fühlung mit der neueren Philosophie kommen, so ist in der Zeit der Restauration und mit dem Erstarken der Kirche die Lage wieder anders geworden. Führt Kants Philosophie und manche wissenschaftliche Bewegung der Neuzeit dahin, Religion und Wissenschaft schärfer zu scheiden, wobei für die Wissenschaft mehr Bewegungsfreiheit, für die Religion Verinnerlichung sich ergibt, so wurde im Gegensatz dazu das scholastische Streben wieder mächtiger, religiöse und wissenschaftliche Gedanken zu einem einheitlichen Bau zusammenzufügen. Die Scholastik hatte in der Zeit der Reformation und Gegenreformation in Spanien eine Nachblüte erlebt (Canus, Bañez, Suarez); gleichzeitig ward in verschiedenen Ländern die Polemik gegen die Protestanten erfolgreich betrieben (Bellarmin s. S. 2); auch die kirchengeschichtliche Forschung stand in Italien (Baronius † 1604) und Frankreich hoch. Dann ist die Scholastik in der Zeit der Aufklärung bei den deutschen Katholiken sehr zurückgetreten; im 19. Jh. drang sie von Frankreich und Italien her wieder stärker nach Deutschland vor, zuerst durch das von Elsässern beeinflußte Mainzer Priesterseminar. Wie die Theologie des Hermes in Bonn, die allzu eng mit der deutschen idealistischen Philosophie verbunden schien, so wurde später die selbständige Spekulation des Wiener Theologen Günther von Rom her verurteilt. Ein besonders einflußreicher Neuscholastiker war in Italien Perrone († 1876). Thomas von Aquino ward 1879 durch Leos XIII. Enzyklika Aeterni patris zum Normaltheologen der Kirche erklärt; dem Studium des Thomistischen Systems wird außerordentlicher Fleiß gewidmet. Wenn Döllinger, der gelehrte katholische Kirchenhistoriker in München, der 1870 mit der Kirche zerfiel († 1890), der Scholastik schon früh vorgeworfen hat, sie sei einäugig, so meinte er damit, daß sie bei starkem philosophischem Interesse doch unhistorisch denke, zu wenig geschichtliches Interesse habe. In der Tat ist bis in die Gegenwart hinein in den romanischen Ländern die Ausbildung der Priester zwar in scholastischer Philosophie, Dogmatik, Moral (Kasuistik) oft gründlicher als bei uns, dagegen die in Kirchen- und Dogmengeschichte und Bibelwissenschaft unzureichend. Die neuere kritische Geschichtsforschung ist von Rom her mindestens ebenso stark beargwöhnt worden wie die nicht scholastische Philosophie. Wo Dogma und

Geschichtsforschung in Streit kommen, da wird — so hat man die scholastische Denkweise gekennzeichnet — die Geschichte vom Dogma überwunden, was denjenigen Protestanten, die wissenschaftlichen Sinn haben, immer als unfromm erscheinen wird: der Blick für die Tatsachen, in denen doch Gottes Wille zu uns spricht, wird uns verdeckt durch Lehren, die von Menschen ausgedacht sind. Und nicht nur die kritische Dogmengeschichte verfiel immer wieder kirchlicher Zensur, sondern auch die kritische Bibelforschung, obwohl doch der Katholizismus, da er sich nicht so sehr auf die Bibel stützt wie der Protestantismus, sondern mehr auf die Tradition, der Bibelkritik mehr Freiheit gewähren könnte.

Eine selbständige wissenschaftliche Tradition hat von den deutschen katholisch-theologischen Fakultäten namentlich die in Tübingen gepflegt, deren wissenschaftliches Organ die seit einem Jahrhundert bestehende Theologische Quartalschrift ist. Der Hauptvertreter einer nichtscholastischen Dogmatik in Deutschland im 19. Jh. war Kuhn in Tübingen († 1887), angesehene Kirchenhistoriker nach Möhler neben Döllinger Hefele (Prof. in Tübingen, † als Bischof von Rottenburg 1893), Kraus in Freiburg († 1901), Funk in Tübingen († 1907), Ehrle († in Rom 1934). Als Apologeten sind bekannt geworden u. a. Hettinger in Würzburg († 1890) und Schanz in Tübingen († 1905); von gegenwärtig lebenden deutschen katholischen Theologen seien genannt die Kirchenhistoriker Merkle in Würzburg, Ehrhard in Bonn, Schreiber (lehrte in Münster und Braunsberg), der Dogmatiker Adam in Tübingen, der Religionsphilosoph Guardini in Berlin, von ausländischen der letzten Zeit die Kirchenhistoriker Duchesne († 1922 in Rom), der Bibelforscher Gasquet (starb als Kardinal in Rom). Über den Modernismus s. § 67 6. Wichtig ist besonders die Frage, inwieweit wirkliches Bibelstudium auch im Katholizismus immer wieder zur Kritik am Dogma und am kirchlichen Betrieb führen wird. Der Wille, das Bibelstudium zu fördern, zeigt sich z. B. in der Begründung des reich ausgestatteten päpstlichen Bibelinstituts in Rom. Über die Art, wie die Bibelforschung andrerseits durch Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission eingeengt wird, s. § 38 5 u. 67 6.

Zu 3: Willmann (kath.), Die Wissenschaft vom Gesichtspunkt der kath. Wahrheit aus, 1916. Zu 3 u. 4: Mulert, Rom und die deutsche Wissenschaft, 1912; Peisker, Die Freiheit der Wissenschaft in der römisch-katholischen Kirche, 1912. Zu 4: La Piana, recent tendencies in roman catholic theology, in Harvard theological review Juli 1922. Nachschlagewerke, aus denen Standpunkt und Arbeitsweise der katholischen Theologie zu ersehen ist, sind das Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, [2](von Kaulen) 1882—1901, und das von Buchberger (s. S. 145). Über das Staatslexikon s. § 64 4 Schluß, über andere Nachschlagewerke s. § 70 Schluß.

5. Index und Druckerlaubnis. Beansprucht eine Kirche in der Weise wie die römisch-katholische, allein die Wahrheit zu besitzen und ihren Gläubigen autoritativ die Wahrheit darzubieten, und beansprucht sie zugleich Herrschaft über das Kulturleben, so wird sie die Verbreitung von Gedanken, die ihrer Lehre widerstreiten, mit allen geeigneten Mitteln zu verhindern suchen. Schon im Mittelalter hat man zur Unterdrückung ketzerischer Schriften gern die Hilfe der weltlichen Gewalt angerufen. Als die Buchdruckerkunst aufkam, Bücher eine bis dahin ungeahnte Massenverbreitung gewinnen konnten, hat die katholische Kirche alsbald das Recht der Zensur (mindestens über alle die

Schriften, die irgend Religiöses und Sittliches berühren) gefordert und solche Schriften, deren Verbreitung sie verwarf, in Verzeichnissen zusammengestellt. Ein solcher index librorum prohibitorum ist gemäß Beschlüssen des Trienter Konzils von Pius IV. 1564 veröffentlicht worden. Die Listen waren im Laufe der Jahrhunderte allzu umfänglich und unübersichtlich geworden; Leo XIII. hat durch die Konstitution officiorum ac munerum 1897 die Sache neu geregelt, Benedikt XV. 1917 die bis dahin in Rom bestehende Indexkongregation aufgehoben und die Bücherzensur dem sanctum officium übertragen (s. § 39 4); die einschlägigen Bestimmungen des c. i. c. sind can. 1384ff. Man hat in den seit 1900 gedruckten Verzeichnissen diejenigen verbotenen Schriften, die vor 1600 erschienen sind, weggelassen, und wichtiger als die ausdrückliche Nennung einzelner Bücher sind die allgemeinen Grundsätze, die von diesen neueren päpstlichen Verfügungen aufgestellt sind. Denn ob ein einzelnes Buch, das irgendwie Antikatholisches enthält, auf den Index kommt, ist oft sehr zufällig; die Zahl der Bücher, die das verdienten, ist zu groß. Bei katholisch-theologischen Werken ist natürlich die Indizierung jedesmal bedeutsam; vom Katholiken wird, wenn die Kirche in seinen Schriften etwas beanstandet, Unterwerfung verlangt, d. h. Zurückziehung der Schrift (oder des Aufsatzes) aus dem Buchhandel. Namentlich wenn bei dem Verbot ausgesprochen wurde donec corrigatur (bis auf Verbesserung), erfolgt etwa bald ein neuer, entsprechend veränderter Druck des Buches. Die Unterwerfung eines Katholiken unter das Dekret des Indizierung pflegt mit den Worten bekanntgegeben zu werden laudabiliter se subiecit, er hat sich löblich unterworfen. Inwieweit solche Unterwerfung einen Widerruf bedeutet oder nur einen rein äußeren Gehorsamsakt, bei dem man sich seine Überzeugung vorbehält, wird unter Katholiken verschieden beurteilt; in den Augen der Nichtkatholiken wird sie stets bedenklich sein. Auch vielen Katholiken ist der Index als Gedankenpolizei verdrießlich. Neben seiner Bedeutung für das geistige Leben hat der Index auch wirtschaftliche Bedeutung; das kirchliche Verbot eines Buches kann den Verleger schwer schädigen. Katholische Sortimentsbuchhändler dürfen solche Bücher nicht verkaufen, Katholiken sie nicht kaufen oder lesen, wenn sie ihrer Kirche treu sein wollen. An Nichtkatholiken die verbotenen Bücher zu verkaufen halten katholische Buchhändler dagegen meist für erlaubt. Zu wissenschaftlichen Zwecken wird katholischen Gelehrten und Studenten, aber auch anderen Katholiken erlaubt, kirchlich verbotene Bücher zu lesen.

Als Klassen von Büchern, die von vornherein verboten sind (so daß es besonderer Indizierung nicht bedarf) seien genannt 1. unsittliche, religionsfeindliche, antikatholische Bücher, 2. religiöse Schriften von Nichtkatholiken, wenn nicht feststeht, daß sie nichts enthalten, was dem katholischen Glauben widerspricht, 3. abergläubische, Zauber- u. dgl. Bücher, 4. Bücher, die neue Offenbarungen, Wunder u. ä. ohne kirchliche Genehmigung darbieten, rechtswidrige Ablässe empfehlen usw. Unter den ausdrücklich verbotenen Schriften befinden sich einige der berühmtesten und edelsten Werke der Neuzeit, Hauptschriften von Descartes und Spinoza, Kants Kritik der reinen Vernunft und Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, Rankes Geschichte der Päpste, Renans Leben Jesu u. dgl. Das letzte bekannte Beispiel dafür, daß Werke

eines angesehenen deutschen katholischen Theologen auf den Index gesetzt wurden, ist das Verbot der Schriften des Breslauer Professors Wittig 1925, der in seiner verinnerlichten Heilslehre sich dem Protestantismus nähert. Wittig unterwarf sich nicht, sondern wurde 1926 exkommuniziert und verzichtete auf seine Lehrtätigkeit. Das letzte Beispiel dafür, daß eine weitverbreitete politisch-weltanschauliche Schrift auf den Index kam, ist Rosenbergs Mythus des 20. Jh.; es geschah 1934.

Der Befugnis der Kirche, Bücher zu verbieten, entspricht ihr Verlangen, daß katholische Theologen und Ordensangehörige alles, was sie drucken lassen, vorher den Bischöfen bzw. Ordensoberen zur Genehmigung einreichen; das so erteilte imprimatur hat freilich manche Werke nicht davor geschützt, dann noch von Rom her auf den Index gesetzt zu werden. Schriften, die Religiöses oder Theologisches behandeln, bedürfen solcher Genehmigung, auch wenn sie von Laien verfaßt sind.

Reusch, Der I., 2 Bde., 1883, 1885; Hilgers, Der I., 1904; Sleumer, Index romanus, Verzeichnis sämtlicher auf dem röm. Index stehenden deutschen Bücher, desgl. aller wichtigen fremdsprachlichen Bücher seit 1750, [7]1920.

6. Das Wesen des Katholizismus und die Kunst. In Schillers Maria Stuart erzählt Mortimer von seiner Wanderung nach Rom:

Wie ward mir
als mir der Säulen Pracht und Siegesbogen
entgegenstieg, ... ein hoher Bildnergeist
in seine heitre Wunderwelt mich schloß!
... Wie wurde mir, als ich ins Innere nun
der Kirchen trat, und die Musik der Himmel
herunterstieg, und der Gestalten Fülle
verschwenderisch aus Wand und Decke quoll,
das Herrlichste und Höchste gegenwärtig
vor den entzückten Sinnen sich bewegt,
als ich sie selbst nun sah, die Göttlichen,
den Gruß des Engels, die Geburt des Herrn,
die heilige Mutter, die herabgestiegene
Dreifaltigkeit, die leuchtende Verklärung,
als ich den Papst drauf sah in seiner Pracht
das Hochamt halten und die Völker segnen.
O was ist Goldes, was Juwelen Schein,
womit der Erde Könige sich schmücken!
Nur er ist mit dem Göttlichen umgeben.
Ein wahrhaft Reich der Himmel ist sein Haus
und nicht von dieser Welt sind diese Formen —

und darauf berichtet er von seinem Übertritt zur römischen Kirche. Wie viele Künstler haben, besonders in den Tagen der Romantik, von solchen Empfindungen beherrscht, sich wirklich der Kirche der schönen Formen angeschlossen! Und viele, die, im Innersten protestantisch bleibend, oder aber überhaupt religiös gleichgültig, diesen Schritt nicht getan haben, sind doch überzeugt, in bildender Kunst und Musik seien Katholizismus und katholische Völker den

Protestanten weit überlegen. Der Katholizismus, besonders der südländische, hat seine Kirchen reich ausgeschmückt; in Italien ist jede größere Kirche ein Museum wertvoller Kunstwerke. Die heilige Kunst ist, wie Kardinal Fischer von Köln auf dem Katholikentag 1912 sagte, der Königsmantel, in dem die Kirche durch die Jahrhunderte schreitet. Es liegt tiefe Wahrheit darin, daß viele Fromme aller Zeiten, daß besonders auch italienische Katholiken echte Kunst immer als Offenbarung des Göttlichen geehrt haben. In der Grabkapelle der Medizäer in Florenz, die Michelangelo mit den herrlichen Gestalten des Morgens und des Abends geschmückt hat, sagt eine Inschrift, daß er diese Figuren divinitus exsculpsit — wir können es in solcher Kürze nicht übersetzen; gemeint ist: Gottes Geist leitete ihn, als er den Marmor meißelte.

Die Lebhaftigkeit der religiösen Phantasie des Südländers und der Zug zum Konkreten, Greifbaren und zur religiösen Gemeinschaft, der tief im Wesen des Katholizismus liegt, wirken hier zusammen. Die bildende Kunst schafft dauerhafte, greifbare Darstellungen des Schönen, und aller Kunst ist es eigen, weil sie Darstellungen des Schönen bietet, uns Konkreteres, Faßbareres und deshalb für viele Menschen Eindrücklicheres zu geben, als bloße Worte oder Gedanken es sind, seien sie theoretischen oder moralischen oder religiösen Inhalts. Soweit nun die Religion nicht ein inneres Erleben der Seele bleibt sondern irgendwie heraustritt, geschieht das also nicht so wirksam in Predigten und Büchern, wie in künstlerischen Darbietungen, und darum hat der Katholizismus, der in viel stärkerem Maße die Kunst, sinnbildliche Darstellungen, Symbole des Heiligen in seinen Dienst stellt, bei vielen Menschen etwas vor dem Protestantismus voraus. Er kann leichter Massenwirkungen erzielen. Weil der Katholizismus von vornherein die Gemeinschaft aufs stärkste betont, weil hier die Religion weniger individualistisch ist, als im Protestantismus, darum muß er für das Hervortreten der Religion nach außen hin als wichtigstes Mittel die Kunst in seinen Dienst nehmen; und weil er das Heilige immer wieder konkret faßt und darstellt, so stark mit sinnlichen Mitteln arbeitet, darum kann er immer wieder in hohem Maße Sache der Gemeinschaft, der Massen sein, werden, bleiben.

7. Leistet der Katholizismus hier mehr als der Protestantismus? Diese vorhin aufgeworfene Frage bedeutet nicht bloß: nimmt die katholische Kirche mehr als die protestantische die Künste in den Dienst ihres Kults? Das ist zweifellos der Fall; im Protestantismus haben von vornherein Glaubensfragen, Überzeugungsfragen, Wahrheitsfragen so sehr im Mittelpunkt gestanden, daß die Pflege des Schönen dabei zurücktreten mußte. Wenn nach einem Wort des Leipziger Theologen Winer († 1858) der Protestantismus seiner Natur nach mit der Wissenschaft verwandt ist, so würde es nicht überraschen, wenn der Katholizismus seiner Natur nach mit der Kunst verwandt schiene. Aber es ist im einzelnen zu fragen: leisten die katholischen Völker noch abgesehen vom Kultischen mehr in der Kunst, sind sie stärker kunstbegabt als die protestantischen? Verschiedene Völker miteinander zu vergleichen, wird hier stets mißlich sein, weil ihre kulturelle Lage und anderes den etwaigen Unterschied ihrer Kunstleistungen begründen können; ob eine von beiden Kirchen ein engeres Verhältnis zur Kunst hat, muß sich am sichersten

bei einem Volke zeigen, das konfessionell gespalten ist wie das unsere. In betreff der Musik entsteht in der Tat der Eindruck: unter den großen Tondichtern unseres Volkes sind mehr Katholiken, als der Stärke des katholischen Volksteils entspricht: Gluck, Mozart, Haydn, Beethoven, Schubert, Weber, Bruckner. Immerhin hat auch der protestantische Volksteil seine großen Musiker: Händel und Bach, Schumann und Mendelssohn, Wagner und Brahms. Sie haben z. T. gerade auf kirchenmusikalischem Gebiet Hervorragendes geleistet. Und wenn der reformierte Protestantismus den bunten Prunk des katholischen Kultus am gründlichsten abgeschafft hat, so hat doch auch er seine großen Künstler; unter den niederländischen Malern war Rubens Katholik, Rembrandt Protestant. Wenn aber der deutsche Katholizismus verhältnismäßig viele berühmte Komponisten aufzuweisen hat, so sind die großen Dichter unseres Volkes ganz überwiegend Protestanten: Klopstock, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Uhland, Mörike, Geibel, Ludwig, Hebbel, Storm, Gotthelf, Keller, Meyer. Ist es Zufall, daß die Musik sozusagen katholischer ist, die Dichtung protestantischer? Die Musik ist wortlose Kunst; der Katholizismus aber pflegt die wortlose Andacht stärker als der Protestantismus, dessen Frömmigkeit mehr von der Denkarbeit der Reformatoren bestimmt ist. Und wenn das süd- und westdeutsche katholische Volk, die Deutschen an der Donau und am Rhein musikalischer sind als im allgemeinen die Nord- und Ostdeutschen, liegt das an der Konfession oder an der Stammesart? Ebenso kann man natürlich, wenn in Italien die Malerei besonders reich entwickelt war und ist, fragen: ist das Volk, das unter der helleren Sonne dieses Landes wohnt, vielleicht deshalb und nicht wegen seiner Konfession kunstbegabter? Schließlich hängen beide Fragen doch zusammen: neigen vielleicht die Völker, die unter südlichem Himmel wohnen, mehr zum Katholizismus mit seinem bunteren Brauch und reicheren Kirchentum? Welche Zusammenhänge bestehen zwischen Klima und Konfession, Stammesart und Glaubensweise?

Man wird sagen dürfen: Wien, München, Mainz und andere süd- oder westdeutsche Städte haben eine Kulturblüte gehabt, die auf dem Sandboden von Wittenberg kaum hätte gedeihen können. Aber vielleicht wäre es zu der Tat selbständigen Gewissens, die Luther vollbracht hat, inmitten der blühenden Kultur, der berauschenden Künste südlicherer Gebiete überhaupt nicht gekommen. Kam die ästhetische Armut von Luthers Umgebung der Kraft protestantischen Wahrheitssinns zu Gute?

Sicher ist übrigens der Katholizismus nicht in jeder Beziehung dem künstlerischen Schaffen günstig. Sofern die Kunst schönen Schein und Schmuck des Daseins sucht, steht asketischer Sinn ihr mißtrauisch, ablehnend gegenüber. Soweit Widerspruch gegen die künstlerische Darstellung des Nackten nicht aus einem mancherlei Entartungen der Kunst gegenüber berechtigten sittlichen Empfinden erwuchs, sondern aus übertriebener, verständnisloser Scheu, aus Prüderie, kam er oft aus katholischen Kreisen, von Priestern. Und wenn im neueren deutschen Katholizismus bisweilen versucht worden ist, unserer großen nichtkatholischen Nationalliteratur eine wesentlich katholische Literatur gegenüberstellen, so hat diese zwar einige bedeutende Namen aufzuweisen: Eichendorff, Weber (Dreizehnlinden), Hansjakob, die Handel-Mazetti; aber

bisweilen hat man bescheidene Talente nur deshalb hochzubringen gesucht, weil sie katholisch waren, und das ist verfehlt, weil künstlerische Begabung nicht durch kirchliche Gesinnung ersetzt werden kann. Gleichzeitig beargwöhnte man ein von einseitig-konfessioneller Betrachtung freies Schaffen katholischer Dichter als literarischen Modernismus. Auch auf protestantischer Seite angesehen ist von neueren bewußt katholischen ästhetisch-literarischen Zeitschriften das von Muth herausgegebene „Hochland".

§ 67. Katholizismus und neuzeitliche Kultur

1. Katholizismus und neuzeitliche Kultur überhaupt. Zu allen Zeiten wird der Katholizismus, so merkwürdig das uns Protestanten klingen mag, in mancher Hinsicht leichter seinen Bund mit der jeweiligen Kultur schließen, als der Protestantismus. Die Religion kann zwar die Seele der Kultur, das lebendige Prinzip sein, das der Kultur hilft, Erstarrung zu vermeiden, aber sie ist zugleich immer irgendwie kulturkritisch. Die Kirche dagegen wird zwar, sofern sie machtvoll in dieser Welt steht, leicht über die Kultur Vormundschaft zu üben suchen, sie kann der Kultur schwere Hemmungen bereiten und hat sie oft gehemmt; andererseits vermag sie, sofern sie selbst ein Gebilde bewußter menschlicher Geistesarbeit, ein Stück Kultur ist, sich leichter mit den übrigen Kulturmächten zu vertragen. Und weil im Katholizismus die zur festen Form gewordene Kirche, im Protestantismus aber die freie, flüssige Frömmigkeit vorwiegt, kann der Katholizismus engere Verbindungen mit der Kultur eingehen, als wir Protestanten oft zugeben mögen. Die katholische Kirche hat von alten Zeiten her enge Verbindungen mit der Kultur gehabt, erinnert sich gern daran und rühmt gern ihre Kulturleistungen. Die Enzyklika Benedikts XV. zum Dantejubiläum 1921 galt einem Manne, der nicht Priester war und nicht Heiliger ist; insofern war sie die erste Kundgebung dieser Art.

Es liegen hier z. T. Reaktionserscheinungen vor: weil die katholische Kirche von der Welt Gehorsam fordert, darum kann sie, wenn man ihr die geforderte Ehre erweist, im übrigen sich aller Kulturgüter um so liebevoller annehmen. Der Protestantismus dagegen, der zunächst die angeblich heilige Kirche entthronte und Berufsarbeit und Staat heilig sprach, muß andererseits gegen diese Kulturwerte um so kritischer sein, wenn er innere Kraft behalten, für die Seinen das Salz der Erde bleiben will.

2. Der verschiedene Stand der Kultur und die verschiedene Art der Kirchlichkeit bei den einzelnen katholischen Völkern. Die kulturellen Verschiedenheiten zwischen katholischen Völkern sind größer als die zwischen den wichtigeren protestantischen. Deutschland in seinem evangelischen Teil und die Evangelischen der Schweiz und der Niederlande, England und die Europäer in seinen Kolonien, Skandinavien und die Vereinigten Staaten von Amerika weisen, aufs Ganze gesehen, eine größere kulturelle Gleichförmigkeit auf, als sie zwischen den Katholiken Deutschlands, Frankreichs oder Englands einerseits, denen Portugals, Süditaliens oder Südamerikas andererseits besteht. Hochgebildete Menschen katholischen Glaubens gibt es südlich wie nördlich der Alpen, aber der Stand der Schulbildung für die Volksmassen ist doch bisher

sehr verschieden gewesen; er war im Norden zweifellos ungleich höher. In ihrer Welt- und Lebensanschauung den kirchlichen Überlieferungen entwachsen sind hier wie dort viele Katholiken, und wahrscheinlich ist die Unkirchlichkeit, die religiöse Gleichgültigkeit der Männer in Italien stärker als in Deutschland. Aber der Italiener kommt seltener in ausdrücklichen offenen Konflikt mit seiner Kirche. Bei den Südländern scheint, wie überhaupt die formale Gewandtheit, so auch die Gewandtheit größer zu sein, durch allerlei Kompromisse sich der überlieferten Autorität unterzuordnen, während bei den Nordländern mehr ungelenker Eigensinn, aber auch mehr selbständige Gewissenhaftigkeit wahrzunehmen ist.

3. Katholizismus und Kulturfortschritt. Abgesehen davon, daß die schweren Erfahrungen der Weltkriegsjahre oft auch auf katholischer Seite die Stimmung gegenüber der neuzeitlichen Zivilisation haben kritischer werden lassen, ist in den letzten Jahrzehnten von vielen Katholiken mit Freude betont worden, daß am Kulturfortschritt die katholischen Völker und Volksteile ihren vollen Anteil hätten und daß ihr Katholizismus sie an kulturellem Fortschreiten nicht hindere. Vielmehr liege im recht verstandenen katholischen Glauben eine Fülle von Antrieben zu erfolgreichster Kulturarbeit. Namentlich gegenüber der bei Protestanten und mit ihrer Kirche zerfallenen Katholiken verbreiteten Ansicht, die protestantischen Länder und Völker seien kulturell voraus, hat man mit Eifer den Katholizismus als Prinzip des Fortschritts gerühmt; soweit aber in Deutschland der katholische Volksteil dem protestantischen kulturell nachzustehen schien, hat man solche Inferiorität auf Benachteiligungen zurückgekehrt, denen er ausgesetzt gewesen sei, auf die Säkularisation von Kirchengütern zu Anfang des 19. Jh. und auf die Begünstigung protestantischer Beamter durch den Staat, eine zu Ungunsten der Katholiken geübte Imparität.

4. Imparität. Lange Zeit hindurch waren in der Tat unter den höheren Staatsbeamten in Preußen und einigen anderen Staaten Deutschlands, auch unter den deutschen Universitätslehrern weniger Katholiken, als dem Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung entsprochen hätte. Aber man darf die Zahl der katholischen Beamten oder der katholischen Universitätslehrer nicht einfach mit der des katholischen Volksteils vergleichen, sondern nur mit derjenigen der katholischen Anwärter auf solche Berufe. Wenn Jahrzehnte hindurch verhältnismäßig zu wenig Katholiken die höheren Schulen besuchten und studierten, so kamen begreiflicherweise auch weniger Katholiken in jene Stellungen hinein, als der Stärke des katholischen Volksteils entsprochen hätte. In neuerer Zeit hat der deutsche Katholizismus durch planmäßige Förderung katholischer Studenten den Vorsprung, den früher der Protestantismus in Kreisen der akademischen Bildung hatte, meist eingeholt; ja für einige Berufe liegt ein Überangebot katholischer Anwärter vor, z. B. für das Amt eines Oberlehrers in Deutsch, Geschichte u. dgl. Fächern; im westdeutschen höheren Schulwesen ist bereits Imparität zu Ungunsten der Protestanten eingetreten. Einer mechanischen Berücksichtigung der Konfessionen nach ihrer Zahl muß man im Interesse der Sache widersprechen; es kommt in erster Linie auf Eignung, Tüchtigkeit des Bewerbers an, nicht auf seine Konfession. Soweit aber die Katholiken früher verhältnismäßig zu wenig Bewerber für manche Berufe

stellten, wird das höchstens zum Teil auf Schädigungen zurückgehen, die der katholischen Kirche durch Säkularisationen zugefügt wurden; vielmehr ist zu fragen, ob nicht im Wesen des Katholizismus Hemmungen für die Kulturarbeit liegen.

Rost (kath.), Die Parität und die deutschen Katholiken, 1914; Grunenberg (kath.), Das Religionsbekenntnis der Beamten in Preußen, 1914; Goerbig (prot.), Die Parität an den höheren Schulen der Rheinprovinz 1924, 1926; ders., Die Parität an den höheren Schulen in Westfalen 1925, 1926; v. d. Heydt, Die Parität bei der Anstellung von Beamten, 1931.

5. **Inferiorität**, Unterlegenheit, Rückständigkeit der Katholiken hat man auf verschiedenen Kulturgebieten nachzuweisen gesucht. Fassen wir Deutschland ins Auge, weil hier für einen katholischen und einen protestantischen Teil desselben Volkes die kulturellen Lebensbedingungen ungefähr gleich sind, so soll man nicht zu viel daraus machen, daß der katholische Volksteil kriminalstatistisch etwas ungünstiger dasteht. Zwar steht er tatsächlich noch ungünstiger da, als die Zahlen ergeben, da die Protestanten stärker an der Bevölkerung der Großstädte beteiligt und die Großstädte kriminell stärker belastet sind. Aber erstens tragen zu der Belastung des katholischen Volksteils solche Erscheinungen bei wie die in Bayern häufigen Körperverletzungen; die hier wirksame Rauflust ist jedoch offenbar mehr Temperamentssache, nicht Zeichen moralischer Minderwertigkeit. Zweitens ist in Betracht zu ziehen, daß der Protestantismus belastet ist durch größere Selbstmordzahlen; der Selbstmord gehört zwar bei uns nicht in die Kriminalstatistik, aber sicher in die Moralstatistik. Hier liegt es nahe, eine Erklärung aus der Konfession zu suchen. Die Unselbständigkeit, zu der die katholische Kirche ihre Gläubigen anleitet, mag viele vor der Unruhe, Nervosität und Haltlosigkeit bewahren, in die leicht der Zweifel hineinführt, während der Protestantismus, der den Einzelnen selbständiger machen will, damit Viele entwurzelt, hohe Anforderungen an die innere Widerstandskraft des Menschen stellt, denen Viele nicht gewachsen sind. Natürlich wirkt mit, daß die Protestanten an der Bevölkerung der Großstädte, an Industrie und Technik stärker beteiligt sind als die Katholiken; hier wird mehr Nervenkraft verbraucht als in der Landwirtschaft. Im übrigen scheinen für die Häufigkeit der Selbstmorde auch Stammes- oder Volkscharaktere in überraschender Weise in Betracht zu kommen; bei den Dänen sind Selbstmorde verhältnismäßig zahlreicher als bei den Schweden, die wie jene lutherisch sind.

Viel beachtet worden ist auch, daß die Geburtenzahl im katholischen Volksteil Deutschlands verhältnismäßig höher ist als im protestantischen. Die gewollte Beschränkung der Kinderzahl hat bei diesem früher eingesetzt und stärker um sich gegriffen als bei jenem. Zuerst und am stärksten war sie allerdings in dem äußerlich katholischen Frankreich zu bemerken (hier früh veranlaßt durch die Bestimmung, daß an bäuerlichem Besitz alle Erben gleichen Anteil haben; während die gleichfalls katholischen französischen Kanadier auf unbegrenztem Boden sich stark vermehrten). Daß infolge jener Ungleichheit der natürlichen Vermehrung der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung Deutschlands zunahm, das wurde durch den Verlust an Kindern aus konfessionsverschiedenen Ehen (s. § 62 5) nur z. T. wieder ausgeglichen. Einen viel stärkeren Verlust, als je im ganzen letzten Jahrhundert hat der deutsche Katholizismus dann durch den Frieden von 1919 gehabt, da die von uns an die

Nachbarstaaten abgetretenen Gebiete ganz überwiegend katholisch waren (Elsaß-Lothringen und die polnischen Landesteile). Inwieweit die Not der Nachkriegsjahre, besonders die Wohnungsnot, auf die Geburtenzahl der Katholiken und der Protestanten verschieden wirkte, ist noch nicht sicher (s. § 77₄).

Daß der protestantische Volksteil in Deutschland an Industrie und Handel stärker beteiligt ist, als der katholische, wird nicht einfach aus der größeren geistigen Beweglichkeit, der stärkeren Selbständigkeit zu erklären sein, zu der die Protestanten durch ihre Konfession angeleitet werden; aber es wird damit in Wechselwirkung stehen. Zufall ist es gewiß nicht, daß in Rheinland-Westfalen die industrielle Oberschicht der Bevölkerung vorwiegend protestantisch ist. Auch soll man bei der Frage nach dem Einfluß der Konfession auf die äußere Kultur bedenken, wie stark der Umschwung der internationalen Machtverteilung gewesen ist. Um 1600 waren drei katholische Reiche, Österreich, Frankreich, Spanien, die führenden; daneben kamen England und die Niederlande nur eben erst in die Höhe. Wenn in der Weltwirtschaft heute die vorwiegend protestantischen Länder England, die Vereinigten Staaten und Deutschland zusammen mehr bedeuten als die vorwiegend katholischen, Frankreich, Italien, Spanien, Mittel- und Südamerika, so darf man allerdings dabei nicht vergessen, daß England und Deutschland Kohle und Eisen haben, Italien und Spanien aber nicht. Ohne Einfluß auf das wirtschaftliche Leben ist es jedoch sicher nicht geblieben, daß der Protestantismus manche aktive Tugend stärker pflegt, der Katholizismus manche passive Tugend, wie es denn überhaupt nicht ohne Einfluß auf das Kulturleben bleiben konnte, daß der Katholizismus seine Anhänger stärker zum Gehorsam gegen Autoritäten erzieht. Die Vernunft, angeleitet, an bestimmten Stellen Konflikte zu meiden, wird dann leicht auch an anderen Stellen weniger mutig, die Wahrheit zu suchen. Absolutismus des Herschers erzeugt Unselbständigkeit der Untertanen; das gilt in der Kirche wie im Staat.

Forberger, Moralstatistik und Konfession, 1911; Rost (kath.), Die Kulturkraft des Katholizismus, ³1923; Paulsen, philosophia militans, ⁴1908; H. Muckermann, Eugenik, 1934; Hackler, Die soz. Eigentümlichkeit der Konfessionen, 1936.

6. Der Modernismus. Eine mehr an die kirchliche Autorität gebundene und eine freiere Strömung hat es im Katholizismus immer nebeneinander gegeben. Die rückläufige Bewegung, die im 19. Jh. mächtiger wurde, hatte 1870 gesiegt; die Widerstrebenden wurden aus der Kirche hinausgedrängt. Aber die neuzeitliche Kultur, die den Katholizismus umgibt, wirkt notwendig auf ihn ein. Leo XIII. selbst hatte einen offenen Blick für manche Fragen der Gegenwart. Ein Vorspiel des Modernismus war der Amerikanismus. Hecker († 1888), ein katholisch gewordener Deutschamerikaner, begründete eine Kongregation der Paulisten, die sich in vielem den amerikanischen Verhältnissen geschickt anpaßte. Überhaupt hatte der Katholizismus in den Vereinigten Staaten von vornherein eine beweglichere Art als in Europa. Eine Biographie Heckers wirkte stark auf den jüngeren französischen Klerus.

Inzwischen hatten im europäischen Katholizismus auch sonst neuere Gedanken um sich gegriffen, die man in Deutschland am Ende des 19. Jh. als Reformkatholizismus bezeichnete, im Auslande und später auch bei uns immer allgemeiner als Modernismus (wobei doch begreiflicherweise mancher, den seine Gegner einen Modernisten nannten, selbst kein solcher sein wollte). In

Deutschland und England handelte es sich dabei namentlich um das Streben nach religiöser Verinnerlichung, in Frankreich daneben um den Einfluß historischer Kritik und von Kant beeinflußter Erkenntnistheorie; in Italien traten außerdem sozialpolitische Interessen stärker hervor. Die Führer der Bewegung waren in England Tyrrell (starb exkommuniziert 1909), in Frankreich die Bibelkritiker Houtin und Loisy (letzterer 1908 exkommuniziert, seit 1909 Professor am collège de France), in Italien Buonajuti und Murri; ein internationaler Vertrauensmann des Modernismus war der in London lebende Baron Friedrich von Hügel († 1925). In Deutschland hatte sich der Würzburger Dogmatiker Schell († 1906) der Indizierung seiner Reformschriften und seiner Dogmatik unterworfen, aber der Kampf um das Recht seiner Gedanken ging nach seinem Tode weiter. Besonders verbreitet war modernistische Denkweise in Frankreich. Hier wirkte mit historisch-kritischer Forschung das Streben zusammen, die dogmatische Arbeit umzugestalten; unter Zurückstellung der alten Gottesbeweise wollte man (in ähnlicher Weise wie Kant und Schleiermacher es tun und unter Benutzung der neueren Psychologie) Religion und theoretisches Denken scheiden, das gefühlsmäßige und mystische Element der Frömmigkeit deutlicher herausarbeiten, im Gegensatz zu der Denkweise der Scholastik.

Hatte Leo XIII. als Neunzigjähriger nicht mehr scharf eingegriffen, so hat Pius X., aufrichtig fromm, aber ohne Verständnis für die Probleme der Modernisten und für ihren Kampf um das Recht ihrer Überzeugungen, sich immer schärfer gegen den Modernismus gewandt (Syllabus und Enzyklika pascendi von 1907). Eine ganze Reihe derjenigen Ansichten, die sich in der wissenschaftlichen Bibelforschung der Neuzeit immer allgemeiner durchgesetzt haben, ist von der päpstlichen Bibelkommission verworfen worden; damit ist es Katholiken verboten, diese Ansichten zu vertreten. Die Kommission entschied, das Buch Jesaia sei einheitlich, alle unsere vier Evangelien seien von den Männern geschrieben, deren Namen sie tragen, das vierte Evangelium vom Apostel Johannes, die Briefe an Timotheus und Titus von Paulus. Hinzu kommen Entscheidungen, daß einzelne in der Bibel berichtete Vorgänge für geschichtliche Tatsachen zu halten seien, z. B. die Erschaffung des ersten Weibes aus dem Manne, die Erscheinung des Teufels als Schlange in der Geschichte vom Sündenfall. Um jeden Priester ausdrücklich zur Ablehnung des Modernismus zu verpflichten, ward 1910 der (neben die professio fidei Tridentina tretende) Antimodernisteneid eingeführt. Daß dann in allen am Kriege beteiligten Ländern die schweren Kriegsschicksale den Sinn von theoretisch-kritischer Gelehrtenarbeit weit abgelenkt haben, religiöse Urfragen und praktisch-soziale Aufgaben in den Vordergrund getreten sind, ist begreiflich genug. Dennoch hat man den Eindruck, daß namentlich auch in Italien selbst modernistische Neigungen keineswegs erstorben sind; sonst würden die Nachfolger Pius X. nicht so ausdrücklich, wie sie es wiederholt bei feierlicher Gelegenheit getan haben, den Modernismus verdammt haben.

Kübel, Geschichte des katholischen Modernismus, 1909; Holl, Modernismus 1908 (wieder in: Der Westen, 1920); Schnitzer, Der kath. Modernismus, Ztschr. für Politik 1911 Heft 1; ders. gab unter gleichem Titel in der Sammlung „Die Klassiker der Religion" eine Auswahl aus modernistischen Schriften heraus, 1912; Vidler, The modernist movement in the Roman church, 1934.

14. Kapitel

Die Eigenart der katholischen Frömmigkeit und Sittlichkeit

§ 68. Die katholische Frömmigkeit

1. Allgemeines. Wie in der Höhe der Volksbildung, so zeigen sich in der Frömmigkeit zwischen katholischen Völkern tiefe Unterschiede; die katholische Volksfrömmigkeit ist in Deutschland und Frankreich anders als in Polen oder Portugal. In jedem Falle dürfen wir Deutschen nicht einfach das Wesen deutscher Katholiken für das der Katholiken überhaupt nehmen; da die katholische Kirche von Rom her regiert wird, so würde, wenn überhaupt ein Volk beanspruchen dürfte, daß sein Katholizismus als der normale gelte, das italienische darauf Anspruch haben.

Einiges für den südländischen Katholizismus Charakteristische zeigt sich sogleich, wenn man Norddeutschland verlassen hat und nach Bayern und Tirol kommt. Daß in jeder Wirtsstube ein Kruzifix, Muttergottes- oder sonstiges Heiligenbild angebracht ist, das Bild des Heiligen so mitten in das lärmendste, weltlichste Treiben hineingestellt ist, das hat man in katholischen Gegenden Norddeutschlands zum mindesten nicht ebenso. Die Menschen dieser südlicheren Länder springen unmittelbarer von der Ehrfurcht vor dem Göttlichen in derbe Sinnenlust, von der heiligen Stille zu laufester Erregung über. Der Protestant mag in seinen Kirchen überhaupt nicht leicht die inbrünstige Andacht haben, die der Katholik vor dem Altare, vor dem nach Lehre seiner Kirche dort leibhaft gegenwärtigen göttlichen Heiland empfindet, aber soweit ein Evangelischer nicht bloß aus äußeren Gründen, sondern aus Frömmigkeit zur Kirche geht, wird eine gehobene Stimmung ihn während der ganzen Zeit, die er dort zubringt, nicht verlassen. Der italienische Katholik verrichtet, wenn er die Kirche betritt, dort normalerweise zunächst seine Andacht, aber danach hält er sich oft noch eine Zeitlang in der Kirche so auf, daß er sich nicht wesentlich von einem Fremden unterscheidet, der rein aus kunstgeschichtlichem oder sonst einem der Religion wesentlich fremden Interesse hineinkam. Die Südländer sind beweglicher in ihren Stimmungen, wie sie in ihrem ganzen Wesen natürlicher sind. Wie der Körper unter der warmen Sonne der Mittelmeerländer weniger Hüllen braucht, als in unserem nördlicheren Klima, so gibt sich auch die Seele freier, ungezwungener. Beweglicher ist bei den südländischen Katholiken auch die Phantasie. Diese Regsamkeit der religiösen Phantasie und ein Zug zum Konkreten hängen zusammen. Wo Verstand und Nachdenken vorwiegen, kommt man mehr zu allgemeinen Begriffen, abstrakten Ideen; die Phantasie haftet mehr an Einzelnem, Konkretem. Dem Protestanten erscheint der Katholizismus leicht als starr. In Wirklichkeit vermag die katholische Kirche eine Fülle von Erscheinungen in sich aufzunehmen, in volkstümlicher Weise sich anzueignen, die vom Religiösen weit abliegen, mit manchen christlichen Gedanken schwer vereinbar sind. Und noch abgesehen davon schließt diese Kirche, die allgemein sein, der ganzen Menschheit dienen, die ganze Welt beherrschen will, stärkste Verschiedenheiten, tiefe Gegensätze in sich. Strenge

Askese und heitere Sinnenfreude, innerlichste Mystik und grobe Veräußerlichung, Rafael und schlimmster Devotionalienkitsch — alles ist hier vereinigt. Es besteht da eine Wechselwirkung; je weiter die katholische Kirche in Raum und Zeit sich ausdehnte, um so mannigfaltiger ward sie; wiederum: je vielgestaltiger sie wurde, um so weitere Verbreitung konnte sie gewinnen. So bilden jener Zug zum Konkreten, die Weite und Volkstümlichkeit des Katholizismus und seine Fähigkeit, Entgegengesetztes zu vereinigen, drei Hauptkennzeichen katholischen Wesens, katholischer Frömmigkeit.

2. Der Zug zum Konkreten. Die katholische Kirche hat Priester und Opfer, sie ehrt die Engel und fürchtet Dämonen; neben den Engeln stehen die Heiligen vermittelnd zwischen den übrigen Menschen und Gott; sie hat sieben Sakramente, während der Protestantismus nur zwei hat; an die Sakramente schließt sich eine Menge von Sakramentalien an, von anderen heiligen Handlungen und heiligen Sachen. Ein sehr viel festerer Ring, ein sehr viel bunterer Kranz von religiösen Pflichten und Bräuchen, als man sie im Protestantismus kennt, legt sich um das Leben des frommen Katholiken, von schlichtesten Handlungen an wie der, daß man sich beim Betreten des Gotteshauses und sonst bei vielen Gelegenheiten bekreuzigt, etwa bei jedem Schlag im Gewitter, bis zu umständlichen, verwickelten Zeremonien der Priesterschaft. Den regelmäßigen Kult umgeben zahlreiche andere fromme Übungen; die Pflege des religiösen Lebens in Bruderschaften und kirchlichen Vereinen und die Betätigung des asketischen Ideals in den Orden und Kongregationen ist von unübersehbarer Mannigfaltigkeit. All diese Vielgestaltigkeit zusammenfassend steht die Kirche als eine staatsähnliche Größe machtvoll mitten in der Welt. Religiöses Denken, Empfinden und Handeln sind hier reicher ausgestaltet und die Objekte der Frömmigkeit sind viel konkreter als im Protestantismus, der wenige schlichte Grundgedanken zum Mittelpunkt seiner Gesinnungspflege macht. Man möchte fast sagen: es gibt im Katholizismus sehr viel mehr Religion als bei uns, was aber nicht bedeutet, daß dort auch die reinere und stärkere Frömmigkeit sein müßte. Aber sofern der Katholizismus mehr Verkörperungen, Vergegenwärtigungen des Göttlichen hat, konkreter ist, kann er stärker auf die Massen wirken als der abstraktere Protestantismus.

3. Weite und Volkstümlichkeit. Namentlich im Katholizismus der südlichen Länder wird manches Stück des natürlichen Lebens, manches Stück Welt leichter von der Kirche aufgenommen, geweiht, verklärt, als wir es erwarten würden. Die Florentiner haben in ihrer Kirche Santa Croce ihre berühmtesten Mitbürger bestattet oder ihnen wenigstens Ehrenmale errichtet. Rechts und links vom Eingang liegen Galilei und Michelangelo begraben. An den Wänden ziehen sich Gemälde hin, Darstellungen der Leidensgeschichte Christi. Und zwischen zweien, von denen eins Jesu Seelenkampf in Gethsemane darstellt, das andere Jesu auf Befehl des Pilatus vollzogene Geißelung — mit der Unterschrift cuius livore sanati sumus, durch seine Wunden sind wir geheilt —, steht ein Sarkophag mit der Inschrift: tanto nomini nullum par est elogium, solch erhabenem Namen täte kein Lobspruch genug. Der Träger dieses großen Namens ist Macchiavelli. Wenn wir uns nun fragen: „zu wem von beiden gehört Macchiavelli, zu Jesus oder zu Pilatus?“, so kann die Ant-

wort nicht zweifelhaft sein: zu Pilatus, dem römischen Politiker, dem kühlen Opportunisten. Gewiß mag man zur Erklärung sagen, daß die Florentiner den Macchiavelli, ihren berühmten Landsmann, bei weitem nicht so sehr als den Theoretiker einer schlauen, von moralischen Rücksichten recht freien Politik haben ehren wollen; er gilt ihnen vor allem als italienischer Patriot. Auch mag man betonen, daß die heutige katholische Kirche sich nicht so leicht mit dem weltlichen Wesen der Renaissancemänner abfinden würde, wie es die römische Kirche jener Zeit tat. Dennoch bleibt dieses Grab Macchiavellis in dieser christlichen Kirche ein Beweis für die Vielgestaltigkeit des Katholizismus, für seine merkwürdige Fähigkeit der Anpassung an italienisch-nationale, weltliche Interessen. Ähnliches gilt vom Grabe Rafaels im Pantheon zu Rom, einem zur christlichen Kirche gewordenen Tempel aus dem Jahrhundert Cäsars. Der Sarg trägt die Inschrift:

Ille hic est Raphael, vinci quo sospite rerum
magna parens timuit et moriente mori.
Rafael liegt hier begraben. Es mußte, solange er lebte,
aller Dinge große Mutter befürchten, er werde
schaffen Vollkommeneres, als sie selbst vermöchte. Doch als er
starb, da war es ihr so, als müsse sie mit ihm sterben.

Aller Dinge große Mutter, die ewige Göttin Natur — wir verstehen es, daß Dichter und Philosophen der Renaissancezeit, wie hernach Dichter und Philosophen des deutschen Idealismus, von ihr gesprochen haben; wiederum aber gilt: wir evangelischen Christen würden nicht leicht solche Inschrift in einer unserer Kirchen anbringen.

Wie aber mancherlei weltliche Interessen der Politiker, Künstler, Gelehrten den Segen der Kirche erhalten, so läßt sie erst recht die Handwerker und Bauern, den Mann und die Frau aus dem armen Volke in Freude und Leid ihre Anliegen, auch recht irdische, vor Gott, vor die Jungfrau Maria und die Heiligen bringen. Bei der Art, wie es für alle möglichen Wünsche und Nöte besondere Helfer aus der Schar der Heiligen gibt, muß man oft an die Masse von Spezialgöttern und -göttinnen denken, die von den Römern verehrt wurden. Der protestantische Theolog, der aus der Dogmengeschichte das große Lehrsystem des Katholizismus kennen lernt, einen gewaltigen Gedankenbau, an dem Augustin, Thomas und viele andere erleuchtete Geister mitgearbeitet haben, soll doch nicht meinen, in diesem Lehrgebäude erfasse er das ganze Wesen des Katholizismus. Wie wenig von den Gedanken jener Männer lebt im schlichten katholischen Volk! Welche große Rolle spielt da massivster Glaube wie der, es werde durch den Segen, der in einer bestimmten Kapelle des hl. Leonhard gesprochen wird, die Fruchtbarkeit des Viehs vermehrt! Die katholische Kirche ist nicht bloß Völkerkirche, sondern überall auch in einem doppelten Sinne Volkskirche. Sowohl in dem guten Sinne, daß oft Priester, die aus dem schlichtesten Volke stammen, in ihr zu höchsten Würden emporgestiegen sind. Als auch in dem bedenklichen Sinne, daß sie der groben, sinnlichen Denkweise breiter Volksschichten sich immer wieder stark anpaßt. Vollends in südlichen Ländern lebt neben und unter dem katholischen Christentum, das Prälaten

und andere Theologen repräsentieren und das gebildete katholische Laien ernst zu betätigen suchen, eine Volksreligion dritten und vierten Ranges.

4. Wunderglaube und Aberglaube. Mit dem Zug zum Konkreten und der Lebhaftigkeit der Phantasie ist eine Fülle von Wunderglauben gegeben. Man kann nicht Katholik sein, ohne zu glauben, daß täglich in jeder katholischen Kirche mindestens einmal ein absolutes Wunder geschieht, das der Transsubstantiation, des Herabkommens des Göttlichen in die Gestalt von Brot und Wein. Das Altarsakrament ist sozusagen organisiertes Wunder; so ist nicht verwunderlich, daß die Kirche auch sonst in ihrer Organisation eine Fülle von Wundern zu besitzen, zu vollbringen, darzubieten beansprucht. Eine Art außerordentlicher Erscheinungen, die man zunächst aus leidenschaftlich inniger Versenkung in Jesu Leiden zu erklären versuchen wird, ist die Stigmatisation, die dem hl. Franz von Assisi und danach vielen Katholikinnen widerfuhr; das letzte Beispiel aus Deutschland ist Therese Neumann in Konnersreuth.

Heiligenverehrung und Wallfahrten stehen mit immer neuem Wunderglauben in Wechselwirkung. Daß in der katholischen Kirche immer weiter Wunder geschehen, ist katholische Überzeugung, und diese Wunder gelten als Zeichen dafür, daß sie die wahre Kirche ist, während die Ketzer sich solcher Ereignisse nicht rühmen können (oder nicht rühmen wollen?). Zu den Wundern, die vor der Heiligsprechung des Alfons von Liguori, eines Theologen des 18. Jh., der Kurie als glaubhaft berichtet waren, gehören mehrere Fälle von Bilokation, d. h. der Heilige war gleichzeitig an verschiedenen Orten. Das römische Brevier enthält auch in seiner neuen Fassung noch Erzählungen, wie daß das vor Liebe glühende Herz des hl. Philippus Neri (16. Jh.) zwei Rippen zersprengte. In manchen namentlich südländischen Heiligenlegenden spricht sich eine anmutige Lust zum Fabulieren aus; anderen Formen des katholischen Wunderglaubens und des von der Kirche geduldeten Aberglaubens gegenüber muß der Nichtkatholik an das scharfe Wort aus dem Faust gegen die Verachtung von Vernunft und Wissenschaft denken. Allzu offenbaren Täuschungen und der Ausnutzung angeblicher Wunder im Interesse etwa eines Ortes, der gern als Wallfahrtsort wirtschaftlich in die Höhe kommen möchte, tritt die Kirche natürlich bisweilen kräftig entgegen. Wie stark aber der Dämonenglaube romanisch-katholischer Prälaten ist, zeigte sich noch Ende des 19. Jhs. Taxil (Jogand Pagès), ein kirchenfeindlicher französischer Schriftsteller. Er gab sich für einen bekehrten früheren Freimaurer aus, erzählte die phantastischsten Dinge über angeblichen Teufelskult amerikanischer Freimaurer u. dgl. und erhielt dafür Billigung und Segen höchster kirchlicher Stellen, bis er selbst den Schwindel aufdeckte.

Das Material, das Hoensbroech im 1. Bande seines Werks: Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit (zuerst 1901) bietet, gehört meist vergangenen Zeiten an. Über den neueren süditalienischen Wunder- und Aberglauben Trede, Das Heidentum in der röm.-kath. Kirche, 1889.

5. Die Gegensätze. Heiler hat in Anlehnung an Harnack und andere betont, daß der Katholizismus nicht nur Synkretismus sei, d. h. Elemente von den verschiedensten Religionsstufen in sich schließe, sondern geradezu complexio oppositorum sei, starke Gegensätze in sich vereinige. So ist es. Die Gegensätze

von massivem Supranaturalismus und rationaler Theologie, von naturhafter Auffassung der Hilfe zum Tun des Guten, die in den Sakramenten gegeben werde, und günstiger Beurteilung von des Menschen eigener sittlicher Kraft, auch der Gegensatz von asketischem Ideal und offenem Sinn für das Schöne in dieser Welt, Freude an seiner künstlerischen Darstellung, endlich der Gegensatz von Weltflucht und Verlangen nach Weltherrschaft wurden schon erwähnt; hinzu kommen der von zartester Mystik einerseits, kältester Kirchendiplomatie und recht äußerlicher Kirchlichkeit und Werkgerechtigkeit andererseits, von reinster Gefühlsinnigkeit und spitzfindigem scholastischem Dogmatisieren usw. Der katholische Kult bietet jedem etwas, dem massiven Denken eine Fülle von Sakramenten, dem Nachdenken des Gebildeten aber tiefsinnige Symbole. Heiler sucht sieben Schichten oder sieben Elemente im katholischen Wesen zu zeigen: primitive Volksreligion, Gesetzes- und Werkdienst, juridisch-politische Kircheninstutution, rationale Theologie, asketisch-mystisches Vollkommenheitsideal, evangelisches Christentum. Daß in zweitausendjähriger Geschichte all dies durcheinander wuchs und z. T. miteinander verwuchs, begreift man; aber wie sollte das Gebilde, das so entstand, ohne starke innere Spannungen sein? Liebe und fester Wille zu Einheit und Gehorsam mildern diese Gegensätze; verschwinden können solch starke Spannungen nicht.

6. Gewollte Frömmigkeit. So sehr im Katholizismus einerseits betont wird, daß von oben her, von Gott, von außen her durch die Sakramente dem Menschen das Heil gegeben wird, so sehr wird andererseits die Fähigkeit zum Guten, die der Mensch noch abgesehen von dieser göttlichen Gnadenhilfe habe, nicht nur relativ hoch geschätzt, sondern es wird auch entsprechend auf des Menschen Willen eingewirkt, an sein Wollen appelliert. Die frommen Regungen erscheinen wesentlich als einzelne Akte des Willens, die man in sich hervorbringen, herauslocken solle. Daß man in seiner Seele Reue (über das Böse) und Vorsatz (zum Guten) erwecken solle, dazu wird in einer Weise gemahnt, die sich von protestantischem Wesen deutlich unterscheidet. Auf protestantischer Seite wirkt die reformatorische Überzeugung und Erfahrung weiter, daß Glaube, Gottvertrauen in uns entsteht, wenn uns Gottes heilige Güte überwältigend, bezwingend, befreiend entgegentritt. Wir können uns Glauben nicht machen; Glaube ist Gabe von oben, Gottes, des heiligen Geistes Werk in den Herzen, ein Recht der erlösten Gotteskinder. Im Katholizismus wird vielmehr betont, daß Glaube eine Sache des Intellekts und des Willens sei, Pflicht aller Christen; wir sollen glauben, sollen fromm werden und können fromm sein wollen. Das katholische Christentum ist mehr Gesetz, das protestantische mehr Evangelium. Der Wille wird sich zunächst auf einzelne Akte richten, und einzelne Akte können als Sache augenblicklichen Wollens erscheinen; ein Vertrauen, das ein dauernder innerer Besitz ist, wird stets mehr als geworden, gewachsen, geschenkt erscheinen, nicht so sehr als gewollt. An Innigkeit des Empfindens, Stärke des religiösen Gefühls fehlt es auf katholischer Seite wahrlich nicht, aber bewußte, gewollte Pflege der Frömmigkeit tritt im Katholizismus mehr hervor als im protestantischen Christentum. Abgesehen von einem starken Untergrund aus Elementen der Naturreligion erscheint das katholische Christentum dem Protestanten leicht als gesetzliche Religion; Mo-

ralisches, Pädagogisches, Juristisches haben in der katholischen Kirche solche Bedeutung gewonnen, daß dem Protestanten oft dadurch verdeckt scheint, was ihm als das eigentlich Religiöse gilt.

7. Die Mystik. Je umständlicher und prunkvoller der Kult und je verwickelter das Dogma wurde, um so mehr haben immer wieder viele Fromme beides nur als Mittel zum Zweck behandelt, hinter und über dem Vielen das Eine, den Einen, Gott gesucht. Zugleich war man gewiß, daß wir ihn finden, ganz mit ihm eins werden können. Daß man die Einheit Gottes und des Menschen betont und ein völliges Einswerden beider schon für dieses Leben wenigstens zeitweise erreichen zu können meint, ist das Hauptmerkmal der Mystik. Nicht ist es der Gefühlsüberschwang, den sie zwar immer hat, den es aber auch bei der entgegengesetzten Art der Frömmigkeit geben kann, wo man vielmehr Gott und Mensch scharf scheidet, den sündigen Menschen dem heiligen Gott tief unterordnet. Auch Mystiker haben oft Gottes Heiligkeit aufs Ernsteste betont; aber da ethische Einigung mit Gott jetzt nicht voll zu erreichen ist, stellen sie sich die Einigung, die sie doch behaupten, substantiell vor. Und das Bild für Gottes Verhältnis zu uns, das von der Mystik am häufigsten gebraucht wird, ist bekanntlich nicht das von Vater und Kindern, sondern dies, daß Gott oder Christus der Bräutigam der Seele sei. Wenn aber als Mittel zur Einigung mit Gott wesentlich der Verzicht auf die Güter der Welt, die Askese, gilt, so haben gerade Asketen oft von Gott und Christus so geredet, daß himmlische Liebe an Stelle der irdischen zu treten schien. Vom kirchlichen Glauben und Brauch eignet sich die Mystik namentlich die Überzeugung an, daß Gott nicht nur einmal, in Christus, Mensch geworden sei, sondern daß Gott in Christus ständig in der Eucharistie sich auf die Erde herabsenkt, in uns eingeht. Die Mystik der Asketen wie der Weltleute ist im Katholizismus großenteils Sakramentsmystik. Manche Mystiker haben schließlich doch nicht nur selige Stunden der Ekstase gesucht, sonden sie waren überzeugt, dauernd mit Gott eins geworden zu sein und wendeten sich nun wieder der Welt zu, hatten Freude an der Natur und dienten Gott in den Brüdern. Ob da noch Mystik vorliegt oder vielmehr neben und vor die Mystik ethische Frömmigkeit getreten ist, wird umstritten bleiben. Sicher aber hat die Mystik zu immer feinerer und reicherer Gefühlspflege geführt und auf die verschiedenste Art, besonders auch durch ihre Einwirkung auf die Kunst, das ganze Leben katholischer Frömmigkeit stark beeinflußt. Berühmteste Vertreter abendländisch-katholischer Mystik sind (außer den in § 65 ₈ genannten Frauen) Augustin, Joh. Erigena, Bernhard von Clairvaux (bei dem neben und an Stelle der Gottesmystik Christusmystik tritt), Richard von St. Victor (der wesentlich auch die Theorie der Mystik förderte), Franz von Assisi, Bonaventura, Eckart, Ruysbroek, Tauler, Seuse, die Verf. der (unter dem Namen des Thomas von Kempen gehenden) Nachfolge Christi und des Büchleins vom vollkommenen Leben (der „deutschen Theologie"), später Juan de la Cruz (16. Jh.) und Franz von Sales (17. Jh.) Auch Thomas von Aquino und Dante haben ihren Platz in der Geschichte der Mystik.

Zur ersten Einführung in die Mystik überhaupt: Edv. Lehmann, Mystik, 1908. Wesentlich über die katholische Mystik: F. von Hügel, the mystical element in the religion, 1908; Underhill, mysticism, [8]1919. Vom kath. Standpunkt aus: Jos. Zahn, Einführung in die christl. Mystik, [2]1918; Krebs, Grundfragen der kirchl. Mystik, 1921; Grabmann, Wesen und Grundlage der kath. Mystik, 1922.

8. Ruhe und Unruhe. In den Niederlanden bestand eine religiöse Zeitschrift „Stimmen für Wahrheit und Friede". Will man ihren Titel zur Kennzeichnung des Unterschieds von Katholizismus und Protestantismus verwenden, so scheint im Protestantismus das Suchen nach Wahrheit stärker betont zu werden, während der Katholizismus dem Einzelnen mehr Frieden gibt. Der Katholik kann die Ruhe dessen haben, der sich im Schutz von Autoritäten geborgen weiß; den Protestanten beunruhigen religiöse Probleme stärker. In anderer Hinsicht aber erscheint der Katholizismus vielmehr als die Konfession der Unruhe. Der Protestantismus, besonders der lutherische, ist erwachsen aus dem Streben nach Heilsgewißheit; die protestantischen Kirchen suchen ihren Mitgliedern Heilsgewißheit zu verschaffen. Den geängsteten Gewissen den Trost zu geben, den ihnen die katholische Bußpraxis versagte, war ein Hauptziel und ein Hauptanspruch der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein. Der Protestantismus hält die Christen an, im Blick auf Gottes Gnade ihres Heils gewiß zu sein. Daß ein Vorbehalt zu machen ist, sofern der Blick sich nicht auf Gott richtet, sondern auf unsere fortdauernde Unvollkommenheit, das darf nicht zu sehr betont werden, weil die Gläubigen ermahnt werden in erster Linie auf Gottes Gnade zu blicken. Der Katholizismus dagegen lehnt das Verlangen nach persönlicher Heilsgewißheit kräftig ab. Nullus scire valet certitudine fidei ... se gratiam dei esse consecutum, niemand kann mit Glaubensgewißheit wissen, daß er Gottes Gnade erlangt hat, lehrt das Tridentinum (sess. 6 c 9). Der Vorbehalt, daß man durch besondere göttliche Offenbarung doch Heilsgewißheit erlangen könne (ebd. c 12), ist praktisch von sehr geringer Bedeutung. Der Einzelne soll in Ungewißheit und Unruhe bleiben, ob er zu den zum Heil Erwählten gehöre, ob er im Stande der Gnade sei, ob seine Beichte und Absolution giltig gewesen sei, ob er nicht noch mehr gute Werke tun, noch mehr Ablaß erwerben solle. Die Unruhe wird als Erziehungsmittel benutzt. Heilsgewißheit würde als Gefahr für Frömmigkeit und Sittlichkeit gelten. Hoffnung des Heils darf man haben, aber vom rechten Ernst im Christentum meint die katholische Kirche, er sei verbunden mit steter Heilsungewißheit. Auf protestantischer Seite wird vielmehr in starker Spannung zwischen dem Ernst des Strebens, Gottes Willen zu tun, und der frohen Zuversicht zu Gottes Gnade das Ideal des Christenstands gefunden. Die Unruhe, die fragt, ob man genug getan habe, wird hier vielmehr so beurteilt, daß sie leicht zum Streben nach Selbstgerechtigkeit führt, insofern verwerflich ist, oder die Menschen in Verzweiflung hineintreibt, insofern schädlich ist. Dabei können noch viele Verschiedenheiten darin bestehen, ob die Heilsgewißheit mehr auf Gottes ewigen Heilsratschluß oder auf seine objektiv uns in der Taufe dargebotene Gnade begründet, oder an ein bewußtes Erlebnis der Bekehrung angeknüpft wird, wie das oft im Pietismus geschieht.

9. Die Bruderschaften. Wie die kirchlichen Zeremonien das Leben des Katholiken von der Wiege bis zur Bahre begleiten, wie er durch die kirchlichen Vorschriften zu regelmäßiger Teilnahme am Kult und regelmäßiger Beichte angehalten wird, so dienen daneben der Pflege des religiösen Lebens überhaupt und einzelner religiöser Gedanken und Bräuche freiwillige Vereinigungen, Bruderschaften, Sodalitäten, auch Kongregationen genannt (s. § 39 4).

So gibt es Sakramentsbruderschaften, Rosenkranz-, Skapulierbruderschaften, marianische Sodalitäten (oft auch marianische Kongregationen genannt) und viele Bruderschaften zur Verehrung einzelner Heiliger. Sie werden von Priestern, oft von Ordensleuten geleitet; ihre Mitglieder erhalten Ablässe. Viele fromme Katholiken gehören gleichzeitig so und so vielen Bruderschaften an. Die marianischen (wiederum nach Lebensalter und Berufen gesondert) hingen immer eng mit den Jesuiten zusammen. Als eins ihrer Ziele gilt von jeher Erziehung der Katholiken zu besonders straffem Zusammenschluß in Gegensatz zu den Nichtkatholiken. Deshalb wurden marianische Schülerkongregationen an staatlichen höheren Schulen wiederholt verboten.

10. Herz Jesu und Herz Mariä. Der vorhin erwähnte Zug zum Konkreten wirkt dahin, daß immer speziellere Kulte und Frömmigkeitsübungen aufkommen. Wie Maria von Czenstochau und Maria von Lourdes oft verehrt werden, als wären sie eigene Wesen, so wird an Jesus und an Maria das Herz besonders verehrt. In die einzelnen Stücke des Leidens Christi hat man sich schon im Mittelalter liebevoll versenkt, wie es noch heute u. a. bei der Kreuzwegandacht geschieht. Auch daß man das leibliche Herz Jesu als Sitz seiner Heilandsliebe besonders ehrte, ist schon im Mittelalter vorgekommen. Besonderen Aufschwung aber nahm die „Andacht zum heiligsten Herzen Jesu", seit 1675 die französische Nonne Alacoque (1920 heilig gesprochen) eine Vision hatte, worin Jesus ihr sein von Erbarmen glühendes Herz zeigte. Als hohes Fest der ganzen Kirche ist das Herz-Jesu-Fest (zweiter Freitag nach Fronleichnam) 1865 eingesetzt worden; jeder erste Sonntag im Monat gilt als Herz-Jesu-Sonntag; viele Vereine und Zeitschriften widmen sich besonders der Herz-Jesu-Verehrung. Die große neue Kirche auf dem Montmartre, die das Pariser Stadtbild beherrscht, ist eine Herz-Jesu-Kirche. 1899 hat Leo XIII. die ganze Welt dem hl. Herzen Jesu geweiht. Namentlich von Jesuiten, die diese Andacht besonders pflegen, wird sie oft geistig gedeutet als Verehrung des echt Menschlichen in Jesus; aber sie hat nicht selten solchen Charakter, daß es nahe liegt, sie etwa mit der Art zu vergleichen, wie Zinzendorf in glühender Heilandsliebe den einzelnen Wunden Jesu, besonders der Seitenhöhle, seine besondere Andacht widmete. Liegen da nicht bisweilen Entartungen der Inbrunst vor statt Anbetung im Geiste und in der Wahrheit? Daß dem Herz-Jesu-Kult entsprechend ein Herz-Mariä-Kult sich entwickelt hat, gehört zu der bereits besprochenen Tendenz, die Verehrung der Maria möglichst der Verehrung Jesu parallel zu gestalten.

Meschler, S. J., Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu, [3]1910 (charakteristisch sowohl in theoretischer Begründung als auch in praktischer Ausdeutung).

11. Religiöse Literatur. Je reicher der katholische Kult sich entfaltet hat, je mehr Sonderorganisationen es in der katholischen Kirche gibt (Orden, Kongregationen, Bruderschaften, Vereine), um so mannigfaltiger ist die religiöse Literatur. Die katholischen Zeitschriften und Bücher spielen entsprechend dem meist höheren Volksbildungsstand eine ungleich größere Rolle als im morgenländischen Katholizismus und wegen jener Mannigfaltigkeit ist der Umfang dieser Literatur auch verhältnismäßig nicht geringer als im Protestantismus. Wenn manche neuere religiöse Schriften katholischer Verfasser auch von Nicht-

katholiken viel gelesen werden wie etwa des Rottenburger Bischofs Keppler „Mehr Freude“ (187. Tausend 1934), so sollten darüber wertvolle ältere Schriften dieser Art wie einiges von Alban Stolz († 1883) nicht vergessen werden (Das Vaterunser u. a.), so wie neben und über der im engeren Sinne kirchlichen Liederdichtung die religiöse Lyrik solcher katholischer Dichter wie Eichendorff, der Droste u. a. ihren auch von Nichtkatholiken anerkannten Wert hat.

Wichtiges Material zum Verständnis katholischer Frömmigkeit außer in Heilers Katholizismus (s. o. S. 8) namentlich in desselben Buch Das Gebet, [5]1922. Merkle und Beß, Religiöse Erzieher der kath. Kirche, 1920.

§ 69. Die katholische Sittlichkeit

1. Allgemeines. Im Katholizismus wie auch anderwärts besteht zwischen dem sittlichen Leben und der Theorie des sittlichen Lebens ein enger Zusammenhang. Doch gelten Lob oder Tadel oft nur dieser oder jenem; es kann an der katholischen ethischen Theorie manches zu rühmen sein, was auf die Praxis wenig wirkt, und es sind im sittlichen Leben katholischer Völker einige Schäden wahrzunehmen, für die doch die katholische Moraltheologie kaum verantwortlich zu machen ist. Die praktische sittliche Unterweisung der Kirche steht in der Mitte zwischen Wissenschaft und sittlichem Leben. Schriften, die den sittlichen Willen zu stärken bestimmt sind, heißen (wie auch rein religiöse, erbauliche) im Katholizismus aszetisch, wobei das Wort seinen älteren Sinn hat, der weiter ist, als wenn wir vom asketischen Ideal sprechen. Die sittlichen Mahnungen werden oft nach dem Schema der sieben Tugenden gestaltet. Neben die von Plato und seitdem oft in der philosophischen Ethik behandelten Haupttugenden (Kardinaltugenden; über den ursprünglichen und hier noch vorhandenen Sinn von cardinalis s. § 39 2) Klugheit (prudentia, *sophía*) Gerechtigkeit (iustitia, *dikaiosýnē*), Mäßigung (temperentia, *sōphrosýnē*) und Tapferkeit (fortitudo, *andréia*) treten die drei im NT besonders empfohlenen religiösen (oder wie man sagt: theologischen) Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung.

Wissenschaftliche Ethik und sittliche Erörterungen mit mehr praktischer Abzweckung stehen auch im Protestantismus nebeneinander. Im Katholizismus ist neben beiden bedeutsam eine dritte Form der Behandlung sittlicher Fragen, die Kasuistik (s. u. 3). Sie ist viel angefochten; gerechter Weise darf aber nicht verkannt werden, daß durchaus nicht alle katholische Moral kasuistisch ist. Von nichtkasuistischen neueren ethischen Werken deutscher katholischer Theologen seien genannt die Lehrbücher der Moraltheologie von Ant. Koch ([2]1907) und O. Schilling (1928 ff.). Oft werden prinzipielle Erörterungen (als Moralphilosophie oder Ethik, vgl. Cathreins Moralphilosophie [5]1911) von spezielleren theologischen getrennt.

Wird nach katholischer Lehre die Kraft zum Tun des Guten uns wesentlich durch die Sakramente zugeführt, so gehören Sakramentslehre und Moraltheologie eng zusammen. Dem darüber hinaus bestehenden allgemeineren Zusammenhang katholischer Dogmatik und Moral entsprechend sind einige für die katholische Moral entscheidende Gedanken bereits zur Sprache gekommen: Gesetz, Sünde, Gnade, Verdienst, Lohn, Strafe. Besonders erwähnt werden

muß, daß, wie in der morgenländischen Kirche von Anfang an, so im abendländischen Katholizismus (seit Augustin sich nicht voll durchsetzte und erst recht seit die Reformatoren der menschlichen Freiheit nur noch sehr geringe Bedeutung einräumten) das Problem der Willensfreiheit von den Moralisten ausführlich erörtert wird, im positiven Sinne; die Willensfreiheit ist katholischer Glaubensartikel (allerdings nicht ihr Umfang).

2. Gesetzlichkeit. Es fehlt in der katholischen Ethik durchaus nicht an ernster Erkenntnis der Tatsache, wie viel mehr auf des Menschen Wesen, als auf des Menschen Taten ankommt, daß wir gut werden, gut sein müssen, um gut zu handeln. Aber was in § 68 6 von der katholischen Frömmigkeit gesagt wurde, daß nämlich nach protestantischem Empfinden die einzelnen Akte oft zu sehr für sich betrachtet werden, das gilt noch mehr von der katholischen Moral. Sie würdigt stärker als meist die protestantische und die philosophische die einzelnen Werke und Leistungen, die einzelnen Taten und Unterlassungen. Es wäre ungerecht, einfach die ganze katholische Ethik als gesetzlich, und ihr gegenüber die ganze protestantische als Gesinnungsethik hinzustellen. Es fehlt der sittlichen Denkweise vieler Protestanten bis zur Gegenwart nicht an gesetzlichen Zügen, namentlich soweit man für das Verhalten des Christen im Einzelnen biblische Begründung oder Norm sucht. Wiederum ist die katholische Moral durchaus elastisch; daß die einzelnen biblischen und kirchlichen Vorschriften nicht buchstäblich binden, sondern jedesmal verständig zu erwägen ist, ob sie unter den gegebenen Verhältnissen anwendbar sind, das wird den Frommen eingeprägt. Immerhin erhält, je fester und staatsähnlicher die Kirche geworden ist, je mehr Glaubenspflichten, kultische und sittliche Pflichten sie ihren Mitgliedern ausdrücklich auferlegt, die Ethik um so juristischeres Gepräge. Was uns obliegt, ist in einer Fülle von einzelnen Bestimmungen ausgesprochen, deren jede Anspruch auf Befolgung hat. Wer sie befolgt, hat nach Gottes Willen Lohn zu erwarten, besonders natürlich, wer mehr tut, als vorgeschrieben ist, Überpflichtmäßiges leistet. Das Gute und das Pflichtmäßige werden unterschieden, d. h. manches Tun ist zwar gut, aber für mich nicht Pflicht (z. B. ein für meine Verhältnisse besonders reiches Almosengeben). Protestantische und neuere philosophische Ethiker pflegen demgegenüber zwar zuzugeben, daß oft schwer abzugrenzen ist, was für einen bestimmten Menschen Pflicht sei und daß praktisch der Begriff des Erlaubten als einer Zone zwischen dem Gebotenen und dem Verbotenen Bedeutung behalte; aber sie betonen, daß, je klarer unsere Erkenntnis wird, um so mehr das Gute und das Pflichtmäßige für uns zusammenfallen, eine unsre Verhältnisse überschreitende Wohltätigkeit z. B. aber geradezu pflichtwidrig sein könnte. Eine Ethik, die das Gute und das Pflichtmäßige so unterscheidet, wie die katholische, scheint dem Protestanten gesetzlich zu sein, der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe und der Innerlichkeit der sittlichen Gesinnung nicht zu genügen.

Wenn nach katholischer Lehre insbesondere die Verdienstlichkeit eines an sich guten Werkes noch gemehrt werden kann durch eine Nebenabsicht („Meinung", intentio), in der ich es tue (also z. B. die Verdienstlichkeit eines Almosens dadurch, daß ich damit zugleich ein Gelübde erfülle), so erscheint dem Protestanten das als eine ähnliche Veräußerlichung, wie wenn das Vaterunser

in einer „Meinung" gebetet wird, die mit seinem Wortlaut und Inhalt nicht gegeben ist (s. § 54 2). Daß die Gesinnung, nicht die äußere Beschaffenheit unser Tun gut macht, wird auch im Katholizismus gelehrt, aber es wird daneben auf den Wert der einzelnen Leistung oft so gesehen, daß ein berechnender Zug in unser Tun kommen kann. Die Hochschätzung der Gelübde (auch außer den Mönchsgelübden), die große Rolle, die der Opfergedanke spielt (man ehrt Gott durch Verzicht auf allerlei Behagen, man opfert ihm seine guten Werke auf), dies und Ähnliches zusammen hat bei vielen Katholiken der schönen Innerlichkeit Eintrag getan, die wir bei fröhlichen Heiligen und manchen schlichten Frommen dieser Kirche durchaus finden. Gewiß mag, wenn wir Protestanten mehr und mehr alles den Einzelnen ins Gewissen schieben und immer weniger sittliche Vorschriften für Alle aufzustellen den Mut haben, die Gefahr da sein, daß wir nicht etwa höhere Forderungen stellen, als die Katholiken, sondern die sittlichen Forderungen sich mehr und mehr verflüchtigen. Aber diese Gefahr ist bei sittlichem Ernst nicht unüberwindlich, und der protestantische Christ kann nicht vergessen, wie Jesus gegen die gesetzliche Ethik der Pharisäer, Paulus gegen das gesetzliche Wesen der Judenchristen, Luther gegen viel veräußerlichte Gesetzlichkeit der Kirche gekämpft hat, die er vorfand. Es bleibt für uns bei dem Worte Sohms (Weltliches und geistliches Recht, 1914, S. 8): „Die Gesetze der Sittlichkeit (das Gebot der Gottesliebe, der Nächstenliebe) sind in Wahrheit nur eine Anleitung zur Befreiung vom Gesetz, zur Entwicklung der Persönlichkeit im Sinne des sittlichen Ideals." Christus ist uns, gerade auch sofern er Vollender der Sittlichkeit ist, des Gesetzes Ende.

3. **Die Kasuistik** gehört, sofern sie wesentlich von und für Theologen getrieben wird, mit der wissenschaftlichen Ethik zusammen. Andrerseits ist sie unmittelbar der Praxis zugewandt; doch ist sie nicht ermahnend, sondern eine Art Jurisprudenz des sittlichen Lebens, Erörterung einzelner Fälle des sittlichen Lebens; ihr Zweck ist, Beichtväter zur Entscheidung solcher „Gewissensfälle", casus conscientiae, anzuleiten. Stellt die ermahnende ethische Literatur Tugenden dar, und ist die wissenschaftliche Ethik auch im Katholizismus oft Güterlehre, so ist die Kasuistik durchaus Pflichtenlehre, Erörterung, inwieweit im einzelnen Falle bestimmte Pflichten gelten oder nicht und ob ihre Verletzung als läßliche oder Todsünde zu beurteilen sei. Kasuistische Behandlung sittlicher Fragen ist namentlich im 17. Jh. auch dem Protestantismus nicht fremd gewesen, und manche protestantische Ethiker unserer Tage (wie O. Baumgarten in seiner Praktischen Sittenlehre, 1921) haben ihr Fehlen als einen gefährlichen Mangel empfunden. Wenn unsere Ethik, namentlich die theologische, bisweilen weltfremd erscheint, so vermag man manchen Vertretern der katholischen Kasuistik in der Tat Welterfahrenheit, Weltklugheit nicht abzusprechen. Und bisweilen werden durch kasuistische Behandlung die sittlichen Begriffe geklärt. Aber diesen Vorteilen der Kasuistik stehen schwere Bedenken gegenüber. Das sittliche Denken wird atomisiert, das sittliche Urteil oft genug relativiert. Es ist richtig, daß ein Diebstahl um so verwerflicher sei, je ärmer der ist, den man bestiehlt. Aber wenn Liguori nun bei der Frage, wieviel man stehlen dürfe, ohne daß der Diebstahl aus einer läßlichen Sünde zu einer Todsünde werde, einen Tarif aufstellt: einem Bettler so und so viel, einem Tage-

löhner etwas mehr, einem mäßig Begüterten usw. bis hin zum König, so ist klar, wie entschieden der Jesus der Bergpredigt einfach alle diebische Gesinnung verworfen hätte und all solche kasuistische Berechnung dazu. Der tiefste Schaden, den die Kasuistik anrichtet, liegt aber darin, daß sie dem Einzelnen die eigne sittliche Urteilsbildung, die eigne Entscheidung abnimmt. Sie stärkt den heteronomen Charakter der Moral.

4. Die Heteronomie. Gesetzliche Ethik pflegt heteronom zu sein, Gesinnungsethik autonom. Dieser psychologische Zusammenhang ist klar: wer das Gute in einem Prinzip, einer Gesinnung findet, deren jeweils beste Betätigung von ihm selbst aufzufinden ist, der wird auch jenes Prinzip nur dann sich aneignen, wenn er selbst in seinem Gewissen ihm zustimmt. Wer aber sich an viele Einzelvorschriften bindet, dem wird es auf Selbständigkeit seiner sittlichen Entscheidung nicht sehr ankommen. Nun verdient allerdings die katholische Moral den Vorwurf nicht, daß sie ganz heteronom sei; sie verdient ihn ebensowenig wie den, daß sie ganz gesetzlich sei. Von Thomas an über Bellarmin bis zur Gegenwart haben ernste katholische Ethiker betont, daß man nie gegen das eigene Gewissen handeln dürfe. Aber die Worte Autonomie und Heteronomie sind mehrsinnig. Auf katholischer Seite wird betont, daß das Sittengesetz, daß die sittlichen Vorschriften der Kirche gelten noch ganz abgesehen von der Zustimmung des Einzelnen. Und so wird dem Gedanken, daß der Einzelne das Sittengesetz als sein Gesetz zu erzeugen habe (mag er es auch zunächst aus der Überlieferung entnehmen), dem Prinzip sittlicher Autonomie in diesem Sinne, von katholischen Ethikern scharf widersprochen. Ob Erkenntnis des Guten, sittliche Verpflichtung sicher zu begründen sei, wenn man vom Gottesglauben noch absieht, einfach aus der vernünftigen Menschennatur zu begründen sei, darüber herrscht unter katholischen Moralisten Meinungsverschiedenheit. Je schärfer aber von vielen betont wird, daß die Moral nur auf religiösem Grunde sicher ruhe, desto leichter geht diese Theonomie, da Gott nach katholischer Ansicht durch die Kirche zu uns spricht, in Heteronomie, in Unterordnung des sittlichen Urteils der Einzelnen unter das der Kirche d. h. ihrer Vertreter über. Bedenkliche Entscheidungen der Päpste in den Moralstreitigkeiten des 17. Jh., vor allem aber Äußerungen anderer kirchlicher Autoritäten, angesehener Moralisten haben, weil sie ehrerbietig hingenommen wurden, das sittliche Leben tatsächlich geschädigt. Der Katholik wird zu Gunsten des heteronomen Zugs katholischer Ethik geltend machen, daß an uns als Unmündige das Sittengesetz von außen herantritt, und daß die meisten Menschen nie zu voller sittlicher Reife kämen, also von außen kommender Autorität dauernd bedürften. Protestantische Ethiker denken vielmehr daran, daß das Sittengesetz von uns voll bejaht werden, unser Gesetz werden soll und kann, entsprechend dem Worte Schillers: nehmt die Gottheit auf in euren Willen und sie steigt von ihrem Weltenthron. Katholiken betonen weiter, daß wir, wie in tausend geringeren Dingen des täglichen Lebens, so wahrlich auch in sittlichen Fragen uns oft an das Urteil von Sachverständigen halten müßten; als solche gelten ihnen die Moralisten, die Beichtväter. Aber so gewiß wir tausendfach von Sachverständigen abhängig sind, als sittliche Entscheidungen gelten uns alle unsere Entscheidungen doch nur in dem Maße, als sie Ent-

scheidungen unseres eigenen Gewissens sind. So gewiß katholische und protestantische Ethik als christliche, als religiöse Ethik zusammengehören, in dieser Betonung der Autonomie geht die bewußt protestantische Ethik namentlich seit Kant mit edlen Vertretern religionsloser Sittlichkeit zusammen, im Gegensatz zur katholischen Moral. Luther hat religionslose Ethik noch nicht gekannt und der Abstand seiner Denkweise von der Kants ist klar; sagt Kant: „Du kannst, denn du sollst", so heißt es bei Luther: „Du solltest, aber du kannst nicht". Aber wenn doch die Reformation aus der Selbständigkeit des Gewissens gegen alle kirchlichen Autoritäten erwuchs, so ist die Linie deutlich, die von Luthers reformatorischer Tat zu Kants sittlicher Erkenntnis hinführt.

5. Probabilismus und Laxheit. Der Probabilismus hängt mit gesetzlichem Zuge der Moral und mit Kasuistik zusammen, auch mit Heteronomie; letzteres in dem Sinne, daß gegen ein als Last empfundenes Gebot andere Autoritäten zu Hilfe gerufen werden. Er ist die Lehre, daß, wenn ich im Zweifel bin, ob ein Gebot verpflichte, ich auf Grund probabler Meinungen mich für frei halten darf. Diese Lehre tritt in verschiedenen Formen auf: 1. ich dürfe mich nur dann für frei halten, wenn die Gründe dafür stärker sind als die dafür, daß jenes Gebot hier gelte (Probabiliorismus oder Tutiorismus); 2. ich dürfe mich für frei halten, wenn die Gründe für und gegen die Verbindlichkeit des Gebots gleich stark sind (Aequiprobabilismus); 3. ich dürfe es dann, wenn die Meinung, das Gebot sei in diesem Falle nicht verbindlich, immerhin guten Grund hat, annehmbar, probabel ist (einfacher Probabilismus). Der krasseste Probabilismus oder Laxismus, daß man einer Meinung von probabilitate quamvis tenui, von noch so geringer Wahrscheinlichkeit, folgen dürfe, ist vom Papst im 17. Jh. verworfen worden, aber ebenso der sog. Rigorismus, die Ansicht, daß man sich einem Gebote gegenüber keinesfalls auf probable Meinungen berufen dürfe. Damit war der Probabilismus im Sinne des Aequiprobabilismus anerkannt. Katholiken machen für ihn geltend, erstens sei Voraussetzung dieser Lehre, daß die Geltung des Gebots in Zweifel stehe; sei mir sicher, daß es für mich gelte, so müsse ich dem Gebot folgen. Zweitens handle es sich nie um das Sittengesetz, sondern um positive Vorschriften, staatliche, kirchliche und dgl. Einzelgebote. Aber diese sind die Form, in der das Sittengesetz meist an uns herantritt, und sobald man meint, daß, wenn die Verbindlichkeit des Gebots zweifelhaft erscheine, dann Wege seien, auf denen man frei kommen könne, so werden die Menschen oft nichts lieber glauben, als daß das Gebot zweifelhaft sei; wann wäre unser Verstand erfinderischer in Gründen, als wenn er im Dienste unsres bösen Willens, unseres alten Adams steht? Der Probabilismus ist übelstem Mißbrauch ausgesetzt, öffnet der Relativierung der sittlichen Begriffe Tür und Tor. So haben namentlich jesuitische Moralisten Dinge gerechtfertigt oder doch als nur läßliche Sünde bezeichnet, die offenbar verwerflich sind, besonders auf dem Gebiete der zweideutigen Redeweise, die man einem unrechtmäßig Fragenden gegenüber für erlaubt erklärte, wenn er nur irgendwie bei schärferem Nachdenken den Doppelsinn der Worte müßte bemerken können. Aber wird nicht eine plumpe Lüge leicht immer noch weniger ruchlos sein als eine schlaue Täuschung durch halbwahre Worte? Oft erwähnt ist das bei Liguori und Gury sich findende Beispiel der

Frau Anna, die einen Ehebruch beging und ihrem Manne, der sie danach fragt, zuerst antwortet, sie habe die Ehe nicht gebrochen; das zweite Mal, nachdem sie vom Priester absolviert ist, antwortet sie, eines solchen Vergehens sei sie nicht schuldig; das dritte Mal sagt sie: „ich habe ihn nicht begangen". Nach Gury, der sich hier auf frühere Moralisten beruft, hat sie alle drei Mal nicht gelogen. „Denn das erste Mal konnte sie sagen, sie habe die Ehe nicht gebrochen, da ja die Ehe noch bestand. Das zweite Mal konnte sie sagen, sie sei des Ehebruchs nicht schuldig, da nach geschehener Beichte und erhaltener Lossprechung ihr Gewissen durch den begangenen Ehebruch nicht mehr beschwert wurde... Ja sie konnte diese Antwort sogar mit einem Eide bekräftigen, nach dem hl. Liguori, Lessius, Salmeron, Suarez, nach der allgemeinen Meinung. Auch das dritte Mal durfte sie wahrscheinlich (nach probabler Meinung) „leugnen, daß sie einen Ehebruch begangen habe, bei sich denkend: einen solchen, den sie ihrem Manne hätte gestehen müssen." (Gury casus conscientiae [6]1881, I, 183f.). Zwar mißbilligen ernste deutsche und ausländische katholische Ethiker diese Darlegung Gurys ausdrücklich, aber man muß doch fragen: wozu hat die römische Kirche einen Index verbotener Bücher, wenn sie solche Anleitungen zur Verlogenheit nicht darauf setzt? Sind die sittlichen Verwüstungen, die solche Denkweise anrichtet, nicht schlimmer als die theoretischen Zweifel und die historische Kritik neuzeitlicher Modernisten, gegen die man in Rom so scharf vorgeht?

Einzelne speziell auch den Jesuiten seit Pascals Provinzialbriefen vorgeworfene anfechtbare Moralsätze sind demgegenüber minder erheblich. Besonders ist der Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" nicht wörtlich in jesuitischen Schriften nachgewiesen, und der fast dasselbe besagende, sich dort findende si finis est licitus, etiam media sunt licita, ist der Zweck erlaubt, so sind es auch die Mittel, ist immerhin auch einer fast unanstößigen Deutung fähig. Daß oft zur Erreichung kirchlicher Zwecke Mittel angewandt worden sind, die uns unchristlich scheinen, ist Tatsache. Aber einerseits haben auch katholische Ethiker wie Thomas erklärt, was an sich böse sei, werde nicht durch einen guten Zweck gut; andererseits haben oft auch nichtkatholische Ethiker anerkannt, daß durch einen höheren guten Zweck die Anwendung solcher Mittel gerechtfertigt werden kann, die in anderer Hinsicht bedenklich sind.

6. Liguori. Besonders heftig angegriffen ward die römische Moral Ende des 19. Jh. in der Person des hl. Alphons von Liguori, eines Italieners des 18. Jh. Er ist auch in anderer Hinsicht, z. B. in seiner schwärmerischen Marienverehrung, Vertreter eines ausgeprägt südländischen Katholizismus. Seine theologia moralis ist ein Kommentar zu der Moraltheologie des Jesuiten Busembaum (17. Jh.). Er lehrt den Aequiprobabilismus. Aber namentlich die Art, wie er geschlechtliche Ausschweifungen ausführlich kasuistisch behandelt, ist anstößig. Tatsächlich wird in Deutschland nicht nach L.s Werk unterrichtet, und wenn L. 1871 zum Doctor ecclesiae proklamiert wurde (als solche sind u. a. Athanasius, Augustin, Gregor d. Gr., Anselm, Bernhard, Thomas, auch Franz von Sales anerkannt; neuerdings ist Canisius zu solchem erhoben worden), so bedeutet das nicht, daß die päpstliche Autorität alle Einzelheiten seiner Lehre

deckt. Immerhin bildet die hohe Ehrung dieses Mannes, dessen Wesen ernsten deutschen Katholiken sehr fremd bleibt, eine Last für das römische System.

Eine leicht zugängliche kurze Darstellung gibt Mausbach in der Kultur der Gegenwart 1 IV 2, [2]1909: Christlich-katholische Ethik; dort weitere Lit.-Angaben. Er schrieb auch: Die kath. Moral und ihre Gegner, [5]1921; Katholische Moraltheologie, [6]1926ff. Die Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jh., schrieben Döllinger und Reusch, 2 Bde., 1889. Von deutschen jesuitischen Moralisten der Neuzeit sei genannt Lehmkuhl; seine Theologia moralis erschien in 12. Aufl. 1914, seine Casus conscientiae in 4. Aufl. 1913. Zur Kritik der kath. Moral: W. Herrmann, Römische u. evangelische Sittlichkeit [3]1903; Hoensbroech, Das Papsttum, Bd. 2: Die ultramontane Moral, zuerst 1901. Sehr ruhige Beurteilung bei Fischer, Charakterisierung und Beurteilung des röm.-kath. Moralsystems, Haarlem 1918, des Problems von Autonomie und Heteronomie bei Messer und Pribilla (s. § 401). Aus neuester Zeit: F. K. Schumann, Das Wesen des Sittlichen nach katholischer und evangelischer Auffassung, in: Um Kirche und Lehre, 1936. Zu dem Satze, daß der Zweck die Mittel heilige: Zöckler, Die Absichtslenkung, 1902; Reichmann, S. J., Der Zweck heiligt die Mittel, 1903; Hoensbroech, Der Zweck heiligt die Mittel, 1903. Stellen aus neuzeitlichen Ethikern, die den Satz billigen, bei Koppelmann, Kritik des sittl. Bewußtseins, 1904, S. 19ff.

§ 70. Der tiefste Gegensatz katholischen und protestantischen Wesens

1. Bisherige Versuche, den Gegensatz zu bestimmen. Melanchthon, der auf dem Augsburger Reichstag 1530 den Katholiken viele Zugeständnisse machte, sagte dort schließlich, Streit bestehe nur über gewisse Mißbräuche. Daß wahrlich nicht nur im Brauch, sondern auch im Glauben tiefe Gegensätze bestanden, das hat auch er zu anderer Zeit nicht so sehr vergessen. Je genauer aber in der nächsten Zeit katholische wie protestantische Theologen die Lehrsysteme ihrer Kirchen herausarbeiteten, um so weniger ward beachtet, daß eine Differenz nicht nur in einzelnen Lehrartikeln, sondern im Begriff des Glaubens selbst bestand. Bellarmin, der übrigens den protestantischen Glaubensbegriff kennt und bekämpft, meinte doch, von den im Apostolikum enthaltenen Lehrstücken würden nur zwei auf katholischer und protestantischer Seite verschieden gefaßt, nämlich das von der Kirche und das von der Vergebung der Sünde; er wußte aber, daß dies auf die übrigen Artikel einwirkt. Daß Calixt den gemeinsamen Glaubensbesitz beider Kirchen in den Dogmen der ersten fünf Jahrhunderte sah, ward bereits erwähnt. Über solche Zusammenstellung von übereinstimmenden und Unterscheidungslehren hinaus zu einer prinzipielleren Fassung der konfessionellen Differenz zu kommen, dafür waren Pietismus und Aufklärung, von denen die Herrschaft der Orthodoxie im festländischen Protestantismus zunächst abgelöst wurde, wenig interessiert. Erst unter dem Einfluß der idealistischen Geschichtsphilosophie um 1800 hat man das mit Erfolg versucht. Schleiermacher sagt, der Protestantismus mache das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christus, der Katholizismus aber das Verhältnis des Einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche. Daneben sah er klar, daß die Reformation nicht, wie der ältere Protestantismus gemeint und gewollt hatte, wesentlich nur Abstellung von Mißbräuchen und Wiederherstellung des Urchristlichen war, sondern daß das Christentum hier auf eine neue Stufe gehoben

wurde. Verwandt mit Schleiermachers Formel ist die Twestens, der Katholik halte sich mehr an den ersten, der Protestant mehr an den zweiten Teil von dem Satze des Irenäus: ubi ecclesia, ibi spiritus dei, et ubi spiritus dei, ibi ecclesia cum omni gratia, wo die Kirche, da ist Gottes Geist, und wo Gottes Geist, da ist die Kirche mit aller Gnade. Rothe sah in der Reformation den Anfang der Entkirchlichung des Christentums; sein Ideal war, daß, wenn christlicher Geist die Welt durchdringe, die Kirche als besondere Organisation überflüssig werde und aufgehe in einem christlichen Kulturstaat, während der Katholizismus kirchliches Christentum, Kirchentum ist. A. Ritschl hob das neue Lebensideal der reformatorischen Ethik, Luthers Geringschätzung der kirchlichen Rechtsordnung und die positivere Stellung des Protestantismus zum Staat als (neben dem evangelischen Begriff vom Glauben) für den konfessionellen Unterschied wesentlich hervor. Die Bedeutung des Kirchenrechts für den Katholizismus ist dann besonders von Sohm, der Unterschied katholischer und protestantischer Ethik namentlich von Herrmann betont worden.

2. Der tiefste Gegensatz. Ist schon das Wesen des Katholizismus, wie in § 32 gezeigt, nicht in seinem ganzen Umfange aus einem Prinzip herzuleiten, so wird es erst recht unmöglich sein, den Gegensatz des Katholizismus und des in neuerer Zeit immer vielgestaltigeren, in starker Entwicklung begriffenen Protestantismus auf eine kurze Formel zu bringen. Solche mag in bestimmter Hinsicht zutreffend sein; nie wird sie die ganze Wahrheit enthalten. Man sagt z. B., der Katholizismus habe viele Vermittlungen des Heils, der Protestantismus lasse jeden unmittelbar vor Gott treten. Aber dem steht gegenüber, daß der Katholik überzeugt ist, in seiner Kirche sei das Göttliche gegenwärtig, während der Protestant an geschichtliche, durch die Bibel uns vermittelte Offenbarung glaubt. Will man den Gegensatz nicht in seinem ganzen Umfang, aber an seiner tiefsten Stelle bezeichnen, dann ist nicht die Verschiedenheit vieler Zeremonien, Rechtsordnungen und Lehren zu nennen, sondern, weil das Christentum sittlicher Glaube ist, der Gegensatz im Wesen katholischen und evangelischen Glaubens und katholischer und evangelischer Sittlichkeit.

Es gibt auch hier Übergänge, Vermittlungen. Wie der Gegensatz katholischer und protestantischer Ethik nicht so gefaßt werden darf, daß jene heteronom und gesetzlich, diese autonom und Gesinnungsethik sei, sondern nur so, daß im Katholizismus ein Zug zur Heteronomie und Gesetzlichkeit stärker hervortritt, im Protestantismus der zur Autonomie und Gesinnungsethik, so gilt auch vom Glauben: es ist nicht etwa der protestantische Glaube lediglich selbständiges Vertrauen, der katholische nur gehorsames Annehmen von Kirchenlehren auf die Autorität der Kirche hin. Sondern mit dem Vertrauen, das protestantischer Glaube ist, sind Vorstellungen, Begriffe, Urteile, Lehren gegeben, die sich großenteils ebenso bei Katholiken finden. Und die katholische Kirche pflegt bei denen, die ihrer Lehre gehorchen, starkes Gottvertrauen, Gefühlsinnigkeit, sie freut sich, wenn der Glaube zu starker Überzeugung wird.

Dennoch liegt hier ein unverkennbarer Gegensatz vor. Ist katholischer Glaube, wie auf S. 155 und 208 dargelegt, zunächst Gehorsam gegen die lehrende Kirche, meiden viele Katholiken Bücher, die ihnen Zweifel an der Kirchenlehre einflößen könnten, so wie ein sittlich ernster Mensch unsittliche Bücher

meidet, dann ist, was dem treuen Katholiken **Glaube** heißt, das trotzige Niederringen etwa auftauchender Zweifel, für den bewußten Protestanten, wenn er zu selbständigem Nachdenken die Fähigkeit und also die Pflicht hat, **Sünde**. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit im Nachdenken, der intellektuellen Redlichkeit kann, aufs Ganze gesehen, im Katholizismus nicht in derselben Weise empfunden und gepflegt werden wie im Protestantismus, namentlich im neueren. Und wie zur Selbständigkeit im Nachdenken über religiöse Fragen, Weltanschauungsfragen, letzte Wahrheitsfragen, so leitet der Katholizismus zur Selbständigkeit in Entscheidungen über das Handeln, in praktisch-sittlichen Entscheidungen nicht ebenso an wie der bewußte Protestantismus. Katholischer Glaubensbegriff und katholische Moral einerseits, protestantischer Glaubensbegriff und protestantische Ethik andrerseits hängen mit innerer Notwendigkeit zusammen. „Gewissen und Kirche sind keine Gegensätze" heißt es im Fastenhirtenbrief des Münchener Kardinals Faulhaber 1926. Sie sollten es in der Tat nie sein, wenn die Kirche unfehlbar ist. Aber nur dann. Und dann hat eben das Gewissen des Einzelnen keinen Anspruch auf Selbständigkeit mehr. Mögen einzelne Katholiken eine starke Selbständigkeit im theoretischen Nachdenken wie in ihren sittlichen Entscheidungen haben und einzelne Protestanten wesentlich Autoritäten gehorchen, hier wie dort hat doch das System sein Gewicht. Wer glaubt, Gott habe einer sichtbaren Kirche das Heil für Alle, den Zeremonien dieser Kirche Kräfte anvertraut, die uns versittlichen, und dem Haupte dieser Kirche Unfehlbarkeit, der muß Unterordnung unter diese Kirche als Pflicht empfinden. Wer aber solchen Glauben nicht hat, sondern das Heil in einer nicht an eine bestimmte Organisation gebundenen Wahrheit und dem Leben nach dieser Wahrheit sieht, das jeder nach eigenem besten Gewissen führen soll, der wird die Selbständigkeit des Forschens nach Wahrheit und die des Gewissens höher stellen, als meist die Katholiken tun. Der Glaube des Katholiken an seine Kirche wird oft zur Voreingenommenheit für seine Kirche. Mit der Selbständigkeit der Einzelnen im Protestantismus aber ist eine stärkere Beweglichkeit gegeben, wie mit dem Autoritätsglauben konservatives Wesen. Es wäre zwar Unrecht, der katholischen Kirche vorzuwerfen, sie sei, weil unfehlbar, auch unverbesserlich. Das römische System, das dem Fernstehenden als starr erscheint, ist in Wahrheit ungemein anpassungsfähig. Aber wenn der Mensch irrt, so lange er strebt, so ist die Gefahr da, daß eine Kirche, die nicht irren zu können meint, auch an Kraft einbüßt, vorwärts zu streben.

Gewiß sind Gegensätze in der Erkenntnistheorie und im sittlichen Empfinden die tiefsten, weil es hier kein Mittel zur Verständigung gibt. Und zu dem zwischen Katholiken und vielen Protestanten der Neuzeit Umstrittenen gehören (neben den soeben besprochenen Fragen des sittlichen Lebens) Fragen der Erkenntnistheorie (s. § 41 1). Aber mit diesen beiden Gegensätzen verbindet sich eine Verschiedenheit des Urteils nicht nur über Jenseitiges (wie Fegfeuer, Maria usw.) und über gegenwärtige kirchliche Einrichtungen (Messe, Beichte, Ablaß, bischöfliche Verfassung, Papsttum), sondern vor allem auch über Geschichtliches. Der Zusammenhang seines Kirchentums mit Jesus erscheint dem Katholiken eng, uns Protestanten lose. Der Katholik findet Gott in seiner Kirche;

uns ist alles sichtbare Kirchentum Menschenwerk. Daß in und über aller Menschengeschichte, allem Menschenwerk Gott walte, dieser Glaube bleibt vorbehalten. Aber eben: über aller Menschengeschichte, über der Weltgeschichte wie der Kirchengeschichte. Der Katholik meint, wer zu Gott komme, den führe Gott immer tiefer in die Kirche hinein. Wir sind überzeugt, daß wir, wenn wir näher zu Gott kommen, dabei zwar in engere Gemeinschaft mit wahren Christen hinein wachsen, zugleich aber irgendwie über die sichtbaren Kirchen hinauskommen.

Außer der in § 2 2, 3 und bei den § 30—70 genannten Literatur sind zur Erkenntnis römisch-katholischen Wesens Nachschlagewerke geeignet, die vom katholischen Standpunkt aus nicht nur, wie Buchberger, Kirchliches und Theologisches behandeln, sondern alle Wissensgebiete, so aus Deutschland Herders Konversationslexikon (neueste Aufl. 1931 ff.), und aus Amerika The catholic encyclopedia, herausgeg. von Herbermann, 1907—14, von vorbildlicher Reichhaltigkeit. Die religiöse Denkweise gebildeter deutscher Katholiken zeigt etwa das Sammelwerk Religion, Christentum, Kirche, herausgeg. von Mausbach und Esser, [5]1923—24, 3 Bde.; kürzer: Cathrein, S. J., Die kath. Weltanschauung, [5]1921; ders., Katholik und kath. Kirche, 1922. Eine Anzahl im Vorstehenden nicht genannter Aufsätze über den Katholizismus und sein Verhältnis zum Protestantismus bietet Harnack, Aus Wissenschaft und Leben I 1911, S. 211—356. Teils protestantisch, teils überkonfessionell denkend, legt seine Auffassung von Katholizismus und Protestantismus anregend Hellpach dar: Zwischen Wittenberg und Rom, 1931; Sendt, Symbolik des römischen Katholizismus, 1926, ist eine kurze Darstellung von Glaube, Moral und Seelsorge der katholischen Kirche; Beyer, Hirsch, Rückert, Der römische Katholizismus und das Evangelium, 1931, behandeln Katholisierung und Reformation, Glaube, Messe und Abendmahl; Müller-Schwefe u. A., Moderner Katholizismus, 1926.

Anhang

§ 71. Der Altkatholizismus und verwandte Kirchen

Von den unmittelbar aus der römisch-katholischen Kirche ausgeschiedenen religiösen Gemeinschaften haben sich außer der anglikanischen Kirche und den älteren protestantischen Kirchen Europas einige bis heute erhalten. Teils haben sie die bischöfliche Verfassung bewahrt, teils nicht. Die ersteren werden hier behandelt (abgesehen von der unitarischen Kirche in Siebenbürgen, die mit den anderen unitarischen Gemeinschaften zusammenzustellen ist). Entweder in protestantischer Umgebung oder doch unter protestantischem Einfluß lebend, sind diese Kirchen in ihrer Gedankenwelt dem römischen Katholizismus mit der Zeit fremder geworden.

1. **Die Kirche von Utrecht.** Unter protestantischer Herrschaft war in den Niederlanden das Domkapitel von Utrecht stehengeblieben. Nationale Sonderart der Katholiken, die sich um dieses (vikarisch verwaltete) Bistum scharten, und jansenistischer Widerstand gegen Jesuiten und Papst bewirkten zusammen, daß um 1700 unter dem Vikar Codde diese Kirche mit Rom zerfiel. Sie erneute dann Utrecht als Erzbistum mit den Suffraganbistümern Haarlem und Deventer und zeigt seitdem die Bischofswahlen jedesmal dem Papste an, der pünktlich mit der Exkommunikation zu antworten pflegt. Die kleine Kirche, nur einige Tausend Seelen umfassend, nennt sich die der „römischen Katholiken von der altbischöflichen Klerisei"; sie wurde für die Altkatholiken wichtig, als

sie deren Bischöfen die apostolische Sukzession verschaffen konnte, und ist die Keimzelle eines Verbands verwandter Kirchen geworden. (Seit Mitte des 19. Jh. residiert in Utrecht auch wieder ein römisch-katholischer Erzbischof.)

2. **Die Altkatholiken.** Einige von den Deutschen und Schweizer Katholiken, die 1870 dem Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit widerstrebten, sind bei ihrem Widerstande geblieben. Döllinger, ihr geistiger Führer, hielt sich zwar von der Gründung einer neuen Gemeinschaft zurück, aber unter Führung des Kirchenrechtslehrers Joh. Fr. v. Schulte schritt man zur Bildung eines selbständigen Verbands, wobei man behauptete, die alte katholische Überlieferung zu wahren. 1873 ward Reinkens, bis 1870 Prof. der katholischen Theologie in Breslau, zum altkatholischen Bischof für Deutschland gewählt († 1896). Man suchte Verbindung namentlich mit den anglikanischen und mit den orthodoxen Kirchen. Die Gunst, die den altkatholischen Gemeinden während des Kulturkampfs von den Regierungen einiger deutscher Länder zugewandt wurde, hörte nachher auf, und wenn neue Übertritte vom Katholizismus zum Altkatholizismus erfolgen, so ist doch begreiflicherweise die Zahl derjenigen Altkatholiken nicht gering, die in protestantischer Umgebung Protestanten werden. Genähert hat man sich dem Protestantismus, sofern die Messe und die übrigen Sakramente in deutscher Sprache gehalten werden, der Zölibats-, Beicht- und Fastenzwang und andere katholische Einrichtungen beseitigt sind, und die wichtigsten Angelegenheiten nicht vom Bischof, sondern von einer aus Geistlichen und Laien bestehenden Synode entschieden werden. Für die altkatholischen Theologen besteht ein Seminar in Bonn.

Verhältnismäßig stärker als in Deutschland war die Bewegung in der Schweiz, namentlich im Bernischen; die aus ihr entstandene Kirche nennt sich christkatholisch. An ihrer Spitze stand bis zu seinem Tode 1924 der Bischof Eduard Herzog, zugleich Professor in der „katholisch“ (d. h. christkatholisch)-theologischen Fakultät der Universität Bern. Die österreichischen Altkatholiken haben seit der Jahrhundertwende Zuwachs durch die Los von Rom-Bewegung gehabt. Ihre Gemeinden liegen teils auf deutsch-österreichischem, teils auf heute tschechoslowakischem Gebiet. Die Gesamtzahl der Altkatholiken deutscher Zunge in Deutschland, der Schweiz und dem früheren Österreich beträgt heute etwa 100000. 1889 schlossen die unter 1 und 2 genannten Kirchen einen Bund, die Utrechter Union.

3. **Sonstige.** Von denjenigen religiösen Gemeinschaften in anderen europäischen Ländern, die, aus der katholischen Kirche ausgeschieden, mit den Altkatholiken in Verbindung traten, ist die der Mariawiten in Polen; vor dem Weltkrieg stark anwachsend, später verfallen. Seit der Jahrhundertwende besteht auch in Nordamerka eine von Rom freie polnische katholische Kirche (Polish national catholic church of America), die auf Polen zurückwirkt, und auf den P h i l i p p i n e n eine von dem Priester Aglipay, der sich von der römischen Kirche trennte, geleitete Nationalkirche, die von amerikanischem freiem Protestantismus beeinflußt, aber nach anfänglichem Aufschwung zurückging. Von den $12^1/_2$ Mill. Bewohnern der Philippinen sind jetzt (1936) $8^3/_4$ Mill. katholisch, $^1/_2$ Mill. Mohammedaner, 100000 gehören zur Kirche Aglipays; über 3 Mill. sind konfessionslos; es gibt nur noch wenig Heiden älterer Art.

Auf englischem und amerikanischem Boden sowie in englischen Kolonien sind noch weitere ähnliche Kirchen entstanden, aber die „liberal-katholische" Kirche, von Engländern begründet, mit theosophischem Einschlag, und andre derartige Gruppen sind unbedeutend.

Alte nationale hussitische Stimmungen sind seit dem Weltkrieg, zu dessen Ergebnissen die politische Verselbständigung der Tschechoslowakei gehörte, unter den Tschechen wieder aufgelebt. Während namentlich in und um Prag und in anderen Industriegebieten Viele konfessionslos wurden, bildete sich gleichzeitig eine „Tschechoslowakische Kirche", der sich viele Katholiken, auch viele Priester zuwandten, mit $1/2$ Million Mitgliedern, organisiert in fünf Diözesen (Prag, Königgrätz, Olmütz, Ostrau, New-York) unter einem Patriarchen, dessen Titel keine Anlehnung dieser Kirche an den Osten bedeutet. Auch der Utrechter Union hat sie sich nicht angeschlossen, da sie keine Bischofsweihe mit apostolischer Sukzession hat, auch das NC nicht als verbindliches Bekenntnis anerkennt, vielmehr vom Geist des freien Protestantismus beeinflußt ist. Daneben gibt es in der Tschechoslowakei eine tschechisch-brüderische Kirche, wesentlich reformiert, mit 300000 Mitgliedern und der Husfakultät in Prag, (es besteht aber auch eine kleine herrnhutische Brüderunität). Von den über 15 Millionen Einwohnern des Landes sind $3/4$ katholisch; die slovakische lutherische Kirche zählt 400000 (mit geringem deutschem und ungarischem Anteil, und Fakultät in Preßburg), die deutsche evangelische Kirche in Böhmen 150000, unierte morgenländische Christen (Ruthenen) gibt es $1/2$ Million, außerdem morgenländisch Orthodoxe, Altkatholiken, eine lutherische polnische Kirche im Gebiet von Teschen, 350000 Juden und etwa 700000 Konfessionslose; in Prag sind sie $1/5$ der Bevölkerung.

Die altkath. Kirche (Ekklesia H. 11), 1935; v. Schulte, Der Altkatholizismus, 1887; ders., Lebenserinnerungen, 3 Bde. 1908. Heiler, 50 Jahre Altkatholizismus, ChrW 1924, Nr. 33—36, auch in seinem Buche Evangelische Katholizität, 1926. Internationale kirchl. Zeitschrift (früher Revue internationale de théologie, Bern). Urkunden der verschiedenen hier genannten Kirchen CC VI. Algermissen, Konfessionskunde, 1930.

Nur erwähnt sei hier der Deutschkatholizismus. Er gehört der Geschichte an, ist in der Kirchengeschichte, nicht in einer Konfessionskunde der Gegenwart darzustellen. Erwachsen aus einer Reformbewegung in der katholischen Kirche Deutschlands in den 40er Jahren des 19. Jh., schien er zunächst eine große Zukunft zu haben. Aber unter behördlichem Druck wurden die deutschkatholischen Gemeinden immer radikaler und sind mehr und mehr mit den Freireligiösen zusammengewachsen, s. § 87.

Aus der altkatholischen Kirche Deutschlands entwickelte sich in den letzten Jahren eine „katholisch-nationalkirchliche Bewegung", die unter den deutschen Katholiken wirbt. Ihr Blatt ist „Der romfreie Katholik", herausgegeben von Pfarrer Hütwohl in Essen.

Dritter Abschnitt

Die anglikanische Kirche und der Protestantismus

Die anglikanische Kirche, die englische Staatskirche, die auch außerhalb Englands besteht, ist in ihren Formen wesentlich katholisch, in ihrem Geiste überwiegend evangelisch. Protestantisch zu sein, lehnt eine starke Gruppe der anglikanischen Kirche ab; diese Gruppe will katholisch sein, wenn auch nicht römisch-katholisch. So wird im folgenden die anglikanische Kirche vor dem festländischen Protestantismus lutherischen und reformierten Gepräges dargestellt.

15. Kapitel

Die anglikanische Kirche

§ 72. Verschiedenheiten des deutschen und des englischen religiösen Lebens

1. Allgemeines. Großenteils handelt es sich hier um Eigenart, die England gegenüber allem europäisch-festländischen Wesen hat. Innerhalb des festländischen Protestantismus ist aber der deutsche die stärkste Gruppe. Man kann fragen, inwieweit etwa skandinavische religiöse Art einerseits, französisch-protestantische andrerseits der englischen verwandter ist, als die deutsche. Ich versuche aber hier dem englischen religiösen Leben nur das deutsche gegenüberzustellen. Daß aus England der Charakter nicht nur der anglikanischen Kirche, sondern z. T. auch derjenige der neben ihr stehenden religiösen Gemeinschaften, der Dissenters, ins Auge gefaßt wird, liegt im Wesen der Sache; beide stehen seit Jahrhunderten in Wechselwirkung. Das Meiste von dem über England zu Sagenden gilt für das ganze Angelsachsentum, also auch für die Vereinigten Staaten von Amerika. Über die Sonderart, die das nordamerikanische Christentum immerhin gegenüber dem englischen hat, s. § 92. Auch zwischen Engländern und Schotten bestehen tiefe Unterschiede. Diese sind zwar durch gemeinsame Geschichte, gemeinsame Kultur und Sprache z. T. verwischt worden. Aber in manchem ist doch Schottland bis in die Neuzeit hinein seine eigenen Wege gegangen (vgl. die dreibändige History of Scotland von Hume Brown, Cambridge, 1911); besonders gehört das schottische Kirchenwesen unverkennbar dem calvinischen Typus des Protestantismus an (s. § 77$_2$). Die Versuche englischer Herrscher, Schottland bischöfliche Kirchenverfassung aufzunötigen, blieben vergeblich.

In jeder größeren Gemeinschaft gibt es Leute, die in sie hineingeboren sind und lebenslänglich darin bleiben, aber ihrer Art nach eigentlich mehr in eine andere hineinpassen. Das gilt von religiösen wie von Volksgemeinschaften. Was im folgenden vom Deutschen und vom Engländer gesagt wird, trifft also natürlich nicht für alle Deutschen und für alle Engländer zu; es gibt Engländer, die ihrer ganzen Art zufolge mehr nach Deutschland passen würden.

Man hat sich gerade auch hier vor Verallgemeinerungen zu hüten. Nicht alle Engländer haben die utilitaristische Ethik Hobbes' oder Benthams — man denke an Nelsons heldischen Tagesbefehl vor seiner letzten Schlacht: England erwartet, daß jeder seine Pflicht tut —, nicht alle Deutschen die strenge Pflichtenlehre Kants — dessen Vater überdies schottischer Abkunft war! Unter diesen Vorbehalten sind namentlich folgende Unterschiede zwischen dem religiösen Leben Englands und Deutschlands festzustellen.

2. Einzelheiten. Der Deutsche ist stärker für Weltanschauungsfragen interessiert, mehr Denker, oft auch Träumer, der Engländer ist praktischer veranlagt, hat aber daneben einen Zug zur Mystik, die heute kaum irgendwo stärker gepflegt wird als in England, freilich dem Rationalismus widerstreitet. Gründlichste Gelehrsamkeit, vielseitige Bildung gibt es wahrlich auch in England, oft auch Gelehrsamkeit in Dingen, die vom täglichen Leben weit abliegen, aber dann mehr historische, philologische Gelehrsamkeit als philosophischen Sinn. Und die Predigten der englischen Theologen haben nicht den Charakter gelehrter Vorträge, den deutsche Predigten oft haben. Jeder englische Prediger w i l l mit seiner Predigt etwas, sucht auf den Willen der Zuhörer einzuwirken. Der Engländer denkt nicht tief über die Wiedergeburt nach, aber er dringt auf Bekehrung. Er neigt zum Moralisieren. Für die englischen Systeme religiöser Lehre ist nicht Tiefsinn der Ahnungen bezeichend, sondern die Klarheit psychologischer Einsichten. Mag der Deutsche dem Engländer oft in der Gründlichkeit des Nachsinnens überlegen sein, in der Raschheit des Handelns ist der Engländer uns überlegen, und es ist nicht die Hast vieler Romanen, sondern er hat zugleich eine außerordentliche Ausdauer. Allerdings darf, wenn so im englischen Christentum nicht die dogmatische Seite herrscht, doch auch nicht einfach die ethische als herrschend angesehen werden. Sie ist bei vielen Dissenters herrschend; für die anglikanische Kirche aber ist mindestens ebenso sehr das ästhetische Element bezeichnend, der Sinn für schöne Ausgestaltung des Kultus, für schöne alte Formen.

Die praktische Energie des Engländers zeigt sich namentlich auch im religiösen Gemeinschaftsleben. Wie das englische Volk früh seinen Anteil an der Bestimmung seiner politischen Schicksale gewonnen oder doch das Parlament seine Macht auch zu der Zeit behalten hat, wo auf dem Festlande die Fürsten meist unbeschränkt herrschten, so hat ein Teil der englischen Christenheit, haben die Dissenters ihr religiöses Leben seit Jahrhunderten unabhängig vom Staat gestaltet, große Freikirchen geschaffen, während der deutsche Protestantismus, namentlich der lutherische, sich bis in die neueste Zeit hinein an den Staat anlehnte, staatskirchlich blieb.

Dieser praktischen Energie entspricht ein starker Sinn des Engländers für religiöse Gemeinschaft und kirchliche Sitte. Kirchliche Unionsbestrebungen sind immer von England her besonders eifrig gefördert worden. Englische Frömmigkeit ist sehr viel mehr Kirchlichkeit als deutsche protestantische Frömmigkeit das ist. In vielem mag dort der Individualismus noch ausgeprägter sein als bei uns. Daß jeder sein Hauswesen sich nach Belieben soll einrichten können, Staat und Polizei möglichst wenig verordnen sollen, das fordert die englische Volksstimmung. Aber daneben steht eine Macht der Sitte, der gesellschaft-

lichen wie der kirchlichen, die viel größer ist als bei uns. Das zeigt sich namentlich in der strengen englischen Sonntagsfeier; verkehren bei uns Sonntags z. B. mehr Eisenbahnzüge als in der Woche, weil die Leute Ausflüge machen, so verkehren in England weniger; der Sonntag ist viel stiller. Regelmäßige Hausandacht u. dgl. haben größere Bedeutung als bei uns; die Frömmigkeit hat mehr feste Ordnungen, das religiöse Denken und Leben einen Zug zum Gesetzlichen; das AT spielt für das englische Christentum eine viel größere Rolle als für das deutsche, zum mindesten das deutschlutherische, wobei freilich der Vorbehalt zu machen ist, daß die Bauernfrömmigkeit auch bei uns oft alttestamentlich-gesetzliche Züge trägt. Und das englische Christentum ist hier stark beeinflußt von streng calvinischem Geiste, der verwandte Wirkungen auch bei Reformierten des Festlandes, z. B. bei manchen Gruppen der niederländischen Christenheit hat. Die Gefahr solch gesetzlicher Denkweise ist die der Veräußerlichung. Ein Tun, das der Sitte widerspricht, wird scharf verurteilt, ohne daß man mit dem nötigen Ernst fragt, ob nicht im eigenen Tun, auch wo es äußerlich unanstößig ist, eine vielleicht verwerfliche Gesinnung sich auswirkt. Inkonsequenz, Scheinwesen, cant sind die Folge.

Wie der Engländer sich der Sitte unterordnet, so ordnet er sich der Gemeinschaft ein. Der Deutsche gründet, staatskirchlich gewöhnt, nicht leicht eine neue Kirche oder Sekte, aber wir streiten uns heillos, doktrinär, querköpfig oft auch um unwichtige Punkte. In England gibt es mehr Kirchen und Sekten nebeneinander, aber der Engländer empfindet stärker, daß gemeinsame Frömmigkeit, kirchliche Sitte, Zusammenarbeit an Werken christlicher Liebe ihn auch mit solchen verbindet, die andere Theorien haben; viele Prälaten der Staatskirche waren Latitudinarier, waren sehr duldsam. Hält der Engländer die Sitte fest, so sind doch die englischen Städter und Kaufleute längst gewohnt, sich veränderten Verhältnissen anzupassen; so sind auch die Kirchen dort in vielem sehr modern.

Der Zug zum Praktischen und der Sinn für religiöse Gemeinschaft äußert sich drittens in lebhaftem Werbetrieb. Der Deutsche, namentlich der Norddeutsche, spricht nicht leicht von seinem religiösen Glauben und Leben. Daß Laien öffentlich beten, daß man auf der Straße predigt, widerstreitet dem Empfinden vieler Deutschen. In England arbeiten nicht nur die Heilsarmee und verwandte methodistische Gruppen mit oft recht derben Mitteln; die religiösen Lieder auch anderer Gemeinschaften haben z. T. Melodien, die an allerweltlichste Musik erinnern. Die deutsche Zurückhaltung in diesen Dingen kann allzuängstlich sein, aus religiöser Schwäche stammen und die religiöse Gemeinschaft schädigen. Und wenn die englisch-amerikanische protestantische Heidenmission heute eine ganz andere Macht hat als die der katholischen Kirche mit ihrem zahlreichen Personal, so ist seit langer Zeit die Opferwilligkeit wie für öffentliche Zwecke überhaupt, so besonders auch für solche christliche Werke in England vorbildlich groß gewesen. 1923 flossen der anglikanischen Kirche 200 Millionen Mark an freiwilligen Beiträgen und Stiftungen zu. Der Engländer hat Energie auch im Zahlen. Einiges aber von der lauten, oft lärmenden Öffentlichkeit des englischen religiösen Lebens, der dortigen religiösen Werbearbeit würde sich nicht nach Deutschland übertragen lassen, ohne daß allerlei ungesundes Wesen zutage träte.

Endlich ist in diesem Volke, bei dem politischer Instinkt, nationaler Wille so stark ausgebildet sind, die Verbindung des Religiösen mit dem Nationalen eng. Nicht als ob man in der Art, wie bei uns in Deutschland während des Kriegs hier und da vom deutschen Gott geredet wurde, drüben vom englischen Gott spräche. Davor bewahrt den Engländer sein Biblizismus. Auch ist die anglikanische Kirche nicht Volkskirche in dem Sinne, daß alle oder fast alle Engländer zu ihr gehörten. Aber wenn fromme Calvinisten in der Hoffnung, zu den zum Heil Erwählten zu gehören, bestärkt werden durch die Erfolge, die ihre Arbeit hat, so hat diese Gewöhnung zusammen mit der stark alttestamentlichen Art der englischen Frömmigkeit und mit den großen politischen Erfolgen Englands, das allmählich zur ersten Weltmacht wurde, bei manchen Engländern die Zuversicht hervorgerufen, sie seien das von Gott zur Herrschaft erwählte Volk. So entsteht (unter Anglikanern wie Dissenters) hier und da ein religiöser Imperialismus, mit dem (ähnlich wie mit dem der katholischen Kirche) die Gefahr verbunden ist, daß an der eigenen Politik nicht scharf genug moralische Kritik geübt wird. Auch in Deutschland ist letztere Gefahr da; hier kommt sie aber aus der lutherischen Gewöhnung zur Unterordnung unter die Obrigkeit und dem Vertrauen, das man auf die Christlichkeit der Politik der Fürsten setzte; sie waren ja zugleich Kirchenhäupter. Der Engländer pflegt weiteren Blick über die wirkliche Welt hin zu haben, mehr Tatsachensinn und stärkeren Willen; beim Deutschen sind politischer Sinn und Wirklichkeitssinn schwächer, der politische Horizont enger als derjenige englischer Politiker, aber der Deutsche sieht im allgemeinen mehr Probleme und gräbt sich tiefer in sie ein.

Zu § 72—75: O. Baumgarten, Religiöses und kirchliches Leben in England, 1921; H. Goetz, Kirche und Religion in England, 1913; Hauck, Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen, 1917; Deißmann, Anglikanismus und Luthertum, ThBl 1928; Völker, Die religiöse Wurzel des englischen Imperialismus, 1924: P. Schütz, Religion und Politik in der Kirche von England, 1923. Urkunden der anglikanischen Kirche (auch Common prayer book u. a.) CC XVII; kundige Schilderung ihres Lebens von Bell u. a. in Ekklesia Bd. 1, 1934. Zu lebendiger Anschauung vom religiösen Leben auch des englischen Volkes verhilft neben theologischen Werken vor allem manches aus seiner schönen Literatur, wie namentlich einige Romane von George Eliot; vgl. auch Wildhagen, Der englische Volkscharakter, 1925; W. Dibelius, England, [6]1931.

§ 73. Geschichtliches, Geographisches, Statistisches

1. Geschichtliches. Nachwirkungen Wiklifs waren um 1500 noch da; Renaissance und Humanismus gewannen in England große Bedeutung; auf nationale Selbständigkeit war man längst eifrig bedacht, brauchte z. B. im Kult statt des Lateinischen vielfach das Englische. Als Heinrich VIII., zunächst Gegner der Reformation, dann aus politischen und persönlichen Gründen in Gegensatz zum Papste trat, wollte er das Haupt einer romfreien, katholischen Nationalkirche werden. Betonte er in seinen letzten Jahren seine konservativen, katholisierenden Neigungen, so wurde unter Eduard VI. der evangelische Gehalt der englischen Reformation stärker; die 1552 geschaffenen 42 Artikel beruhen zum großen Teil auf der Augustana und anderen deutschen Bekenntnissen;

doch verwerfen sie die zur lutherischen Christologie gehörige Ubiquitätslehre und sind in der Abendmahlslehre calvinisch. So wenig sie aber ganz Luther folgen, so wenig folgen sie ganz Calvin; die Prädestinationslehre wird zurückhaltend vorgetragen. 1549 folgte das common prayer book (s. § 74 2). Unter der Königin Maria herrschte eine grausame katholische Reaktion, unter Elisabeth (1558—1603) eine allmähliche Festigung der Staatskirche, deren bischöfliche Verfassung und halbkatholischer Kult blieben; für die Lehre waren die 39 Artikel maßgebend, zu denen 1563 die 42 Artikel umgebildet wurden.

Allerdings fehlte es auch weiter nicht einerseits an Versuchen, den Katholizismus wieder herzustellen, andererseits an Bestrebungen, das evangelische Christentum reiner darzustellen. Die streng Evangelischen, die Puritaner, leisteten schroffen Widerstand, als Elisabeths Nachfolger aus dem Hause Stuart katholisierten. Neben das presbyterianische Ideal der in Schottland herrschenden synodalen Kirchenverfassung trat das Ziel der Independenten oder Kongregationalisten, die jede einzelne Kirchgemeinde grundsätzlich unabhängig machen (s. § 95) und in der englischen Revolution unter Cromwell vorübergehend die politische Macht gewannen. Einflüsse des Täufertums von den Niederlanden her, der radikale Spiritualismus der Quäker und andre Strömungen kamen hinzu. Das Ergebnis der leidenschaftlich religiös erregten Revolutionszeit und des abermaligen Sturzes der katholisierenden Stuarts durch die zweite Revolution 1688 war, daß religiöse Einheit des englischen Volkes nicht zu erreichen war. Die Staatskirche behielt zwar ihre bevorrechtete Stellung; die Katholiken haben wie die Dissenters oder Nonkonformisten erst Anfang des 19. Jh. das Recht erhalten, Staatsämter zu bekleiden, ins Parlament einzutreten, Universitäten und andere höhere Schulen zu besuchen. Auch die Pflicht der Dissenters, Abgaben an die Staatskirche zu entrichten, und die ihrer Geistlichen, mit einigen Vorbehalten die 39 Artikel anzunehmen, sind erst spät beseitigt worden. Von Ende des 17. Jh. an hat der Geist der Aufklärung unter den englischen Gebildeten Macht gewonnen; er führte nicht zu Unkirchlichkeit, aber das Kirchentum ward vielfach nüchtern, unlebendig. Die stärkste Gegenströmung warmer Frömmigkeit, der Methodismus, ward aus der Staatskirche hinausgedrängt (s. § 96). Doch hat es seit Ende des 18. Jh. nicht an einer dem Pietismus verwandten Richtung in der Staatskirche gefehlt; über die Mannigfaltigkeit der religiösen Strömungen in der anglikanischen Kirche s. § 75 2. Zahlenmäßig hat diese Kirche das starke Übergewicht, das sie noch im 18. Jh. hatte, nicht behauptet; auch in England selbst (noch abgesehen von Schottland und Wales) umfaßt sie nur noch eine knappe Mehrheit des Volks. In Irland, wo die Mehrheit katholisch ist, ward ihr die Stellung als Staatskirche (established church) in den 60er Jahren des 19. Jh., in Wales, wo die Dissenters die Mehrheit bilden, zu Anfang des 20. Jh. entzogen (disestablishment). Aber ihr Ansehen und ihr Reichtum sind unvermindert; noch heute gehört ihr die Mehrheit im Adel und in den sonstigen durch Bildung und Besitz führenden Kreisen an; ihre enge Verbindung mit dem Staate ist allerdings in neuester Zeit gerade auch kirchlichen Kreisen zum Problem geworden.

Der Name dieser Kirche ist church of England, bei uns: anglikanische

Kirche; auch die Bezeichnung englische Staatskirche ist zutreffend. Hoch-Kirche dagegen ist nicht Name dieser Kirche, sondern einer (katholisierenden) Richtung in ihr (s. § 75 2).

2. Geographisches und Statistisches. Wo England Kolonien erhält oder sich sonst Engländer ansiedelten, hat sich auch die anglikanische Kirche verbreitet. In den Vereinigten Staaten hat sie sich, als diese sich vom Mutterland trennten, auf eigene Füße gestellt (protestant episcopal church, s. § 93 2), in Verfassung und Lehre das Überlieferte festhaltend. Auch die anglikanische Kirche in Irland ist selbständig, ebenso die in Schottland, Kanada, Südafrika und anderen Ländern; doch bilden sie alle die anglican communion, einen Kirchenbund. Die Zahl der Anglikaner in Großbritannien beträgt heute 20 Millionen, die der außerhalb Großbritanniens im britischen Reiche lebenden etwa 10 Mill., die der Bistümer außerhalb Großbritanniens (z. T. Missionsbistümer) etwa das Zehnfache derer in Großbritannien; es gibt auf der Erde heute mehr als 300 anglikanische Bischöfe, übrigens keineswegs nur im britischen Reiche, sondern fast überall, wo Anglikaner leben, in Südamerika, Japan, Persien usw. Einige von ihnen haben im Einverständnis mit der heimischen Kirche den Titel Erzbischof angenommen und leiten ihre Kirchenprovinz, so der von Kapstadt, Sydney, Jamaika.

§ 74. Verfassung und Kult

1. Die Verfassung. Noch ist die Kirche eng mit dem Staate verbunden. Die meisten Bischöfe sitzen im Oberhaus des Parlaments. Der König „empfiehlt" einen Kandidaten und zwar nach Vorschlag des ersten Ministers, auch wenn dieser nicht der Staatskirche angehört (Lloyd George z. B. ist Baptist), und das Domkapitel wählt den so von der Krone Genannten zum Bischof; überdies ist ein großer Teil der Pfarrstellen königlichen Patronats. Kirchengesetze bedürfen der Zustimmung des Parlaments, zu dem doch auch viele Nichtanglikaner gehören; kirchliche Streitigkeiten kommen oft in letzter Instanz vor höchste staatliche Gerichte. Doch ist die Kirche nicht auf staatliche Zuschüsse angewiesen; sie hat großes eigenes Vermögen, bezog den „Zehnten" vom Grundbesitz (auch von Nichtanglikanern), der erst 1936 abgelöst wurde usw. Sie ist aber in ihrer Vermögensverwaltung gegenüber dem Staate nicht selbständig. Jedermann wird ihr zugerechnet, der nicht ausdrücklich austritt.

Unter dem Erzbischof von Canterbury stehen 27 Bischöfe, unter dem von York 11; der von Canterbury gilt als Primas, er krönt den König. Jede bischöfliche Kathedrale hat eine Anzahl Domherren (canons); an der Spitze dieses Kapitels steht der Dekan (dean). Dem Bischof zur Seite stehen Archidiakone, bisweilen auch Hilfsbischöfe und meist ein juristisch gebildeter Kanzler; die Geistlichen der Landbezirke innerhalb jedes Bistums stehen unter Landdekanen, rural deans. Die Einnahmen eines Hilfspredigers (curate) sind gering; auch mancher Pfarrer (rector, vicar) hat heute kein hohes Einkommen mehr. Wenn offiziell die drei Stufen der Weihe (Priester, Bischöfe, Diakonen) festgehalten werden, so gelten letztere nicht als zur Feier der Eucharistie berechtigt. Nach dem Universitätsstudium besuchen die künftigen Geistlichen ein

bischöfliches Seminar und oft tritt die Ausbildung auf dem Seminar (college) ganz an Stelle der akademischen, was katholisierendem Wesen günstig ist. Die Geistlichen, auch die Bischöfe, sind meist verheiratet. Bisweilen kommt es vor, daß verdiente und kirchlich gesinnte Gelehrte, auch wenn sie nicht Theologie studiert haben, in hohe kirchliche Stellungen berufen werden. Andererseits gehen viele Geistliche in leitende Stellungen im Schulwesen über.

Neben dem königlichen Patronat spielt der des Adels eine große Rolle; manche besonders hoch besoldete geistliche Stelle wird von adligen Patronen gern Verwandten verliehen. Der Kauf von Patronaten durch kirchliche Vereine, bisher ein beliebtes Mittel im Kampfe der kirchlichen Richtungen, ist neuerdings gesetzlich verboten. Daß nicht wenige Geistliche vornehmen Familien angehören, kommt der sozialen Stellung der Kirche zugute; daß aber der Inhaber einer reichen Pfründe sie durch einen gering besoldeten Vikar verwalten lassen kann, ist ein schlimmer Rest mittelalterlichen Wesens.

Strebt man in neuerer Zeit, die Kirche dem Staat gegenüber selbständiger zu machen, so gewinnen die Konvokationen, die Synoden der beiden Erzbistümer wieder größere Bedeutung; sie bestehen aus je einem Oberhaus (den Bischöfen) und Unterhaus (Vertretern der übrigen Geistlichkeit). Die Einzelgemeinde hat meist kein Pfarrwahlrecht; der Patronat herrscht. Tatsächlich aber ist der Einfluß der Laien in der anglikanischen Kirche nicht gering. Und zwar können sie einwirken erstens durch die Verbindung von Kirche und Staat, sodann durch die Mitarbeit an allen kirchlichen Vereinen und Laienpredigt (s. § 75 2). Und wie in den Einzelgemeinden neben den Geistlichen church wardens für die äußeren Angelegenheiten stehen, so gibt es drittens seit 1920 ein Kirchenparlament, national assembly of the church of England, bestehend aus dem Haus der Bischöfe, dem der Geistlichen (251 Mitglieder) und dem der Laien (357 Mitglieder); für Lehrfragen sind aber die Konvokationen zuständig, nicht diese Versammlung. So sind denn auch mit den sog. Lambethkonferenzen (Lambeth ist der erzbischöfliche Palast in London), Konferenzen der anglikanischen Bischöfe vom ganzen Erdenrund (seit 1867, die letzten fanden 1908, 1920, 1930 statt; an der 7., 1930, nahmen 308 Bischöfe teil) bisweilen pananglikanische Kongresse verbunden (zuletzt 1908), auf denen Laien stark vertreten waren.

Makower, Die Verfassung der Kirche von England, 1894; über den pananglikanischen Kongreß 1908 Siegmund-Schultze ChrW 1908, Nr. 23/24; Yearbook of the church of England, jährlich. In dem von 1925 ist die constitution of the church assembly abgedruckt.

2. **Der Kult** der anglikanischen Kirche sollte nach dem Willen Heinrichs VIII. wesentlich der katholische bleiben; später hat allerdings das Eindringen evangelischer, namentlich calvinischer Gedanken doch zu Reformen geführt. Aber dieser Kult ist reicher als der des festländischen Protestantismus heute. Als Sakramente gelten Taufe und Abendmahl; katholischer Überlieferung entspricht es, daß die Konfirmation (Firmung) dem Bischof vorbehalten bleibt. Und in der hochkirchlichen Partei sucht man alle sieben Sakramente des römischen Katholizismus festzuhalten oder zu erneuern. In größeren Kirchen und in ritualistischen Kreisen wird täglich Gottesdienst gehalten. Die Anlage des anglikanischen Gottesdienstes ist folgende (doch s. § 75 3): auf Gebetsdienst am

Lesepult folgt Altardienst am Abendmahlstisch; daran schließt sich (Sonntags) die Predigt an (die oft abgelesen wird) und das Abendmahl; die Kommunikanten knien, Brot und Kelch werden ihnen in die Hand gegeben. Die Gemeinde singt namentlich Psalmen. Überall wird auf Pflege der kirchlichen Musik auf Schulung des Chors Wert gelegt; der Chor der Paulskirche in London ist mit Recht berühmt. Geistliche und Chor ziehen zu Beginn des Gottesdienstes in feierlicher Prozession in die Kirche; durch geschmackvollen Schmuck des Kirchengebäudes (auch durch Blumen), Buntheit der liturgischen Gewänder, Verwendung von Altarlichtern und dergleichen bringt man, unter sorgfältiger Beobachtung fester Formen, alter Regeln, stärkste Wirkungen auf andächtige Gemüter hervor. Geistliche der hochkirchlichen Richtung, besonders der strengeren, sog. Anglokatholiken, haben es so erreicht, daß ähnlich wie in katholischen Ländern auch viele dem Christentum Entfremdete doch um dieses Zaubers der Stimmung willen sich in die Kirchen und Kapellen hineingezogen fühlen. Hier wird ihnen nicht Gedankenarbeit zugemutet, nicht Lehre dargeboten, sondern eine Feierstunde; die Seele kann ausruhen von der Plage des Alltags, und gewinnt so doch wieder neue Kraft zur Arbeit.

Das Buch, das im wesentlichen die gottesdienstlichen Formulare enthält, das common prayer book, in der Reformationszeit unter Benutzung älteren Materials zusammengestellt, wiederholt revidiert (so 1662), aber im Ganzen von altertümlicher Schönheit, hat stärkeren Einfluß als irgendein verwandtes Werk gewonnen, weil es zugleich Kirchenagende und religiöses Hausbuch ist. Es enthält die Ordnung des täglichen Morgen- und Abendgebets, die Perikopen, die Liturgie der Kommunion (in der das NC seinen Platz hat; das Ap hat ihn in der Liturgie des täglichen Morgengebets, aber an hohen Festen und einigen anderen Tagen wird es durch das Ath ersetzt), die der Taufe, einen kurzen Katechismus, Formulare für Trauung und Begräbnis, den Psalter, die Liturgie der Ordination u. dgl., zuletzt die 39 Artikel. Es ist reich an altchristlichen Gebeten; vor allem aber muß es, wo es wirklich der täglichen Andacht zugrunde gelegt wird, Bibelkenntnis bewirken: der Psalter wird so in jedem Monat einmal gelesen, das NT dreimal im Jahre, das AT einmal im Jahre. Seit 1907 wurde eine neue Fassung von kirchlichen Ausschüssen vorbereitet, die von der national assembly of the church und dem Oberhaus des Parlaments genehmigt, aber vom Unterhaus 1928 abgelehnt wurde, weil sie den Anglokatholiken zu weit entgegenkam, u. a. in der Frage der Aufbewahrung (reservation) geweihter Hostien. Dieses Eingreifen des Staates in eine innerkirchliche Frage hat freilich viel Widerspruch erfahren und z. T. wird in der Kirche der neue Entwurf tatsächlich gebraucht.

Eine deutsche Ausgabe des common prayer book ist in London bei der society for promoting christian knowledge erschienen; den englischen und den deutschen Text mit den Änderungsvorschlägen von 1928 bietet Fabricius in CC XVII.

§ 75. Theologie und religiöses Leben

1. Dogma und Theologie. Anhänglichkeit an alte kultische Formen, Streben nach national-kirchlicher Selbständigkeit und calvinische Gebundenheit an die Bibel sind für die anglikanische Kirche im 16. Jh. bestimmend geworden.

Das Interesse am Dogma war hier von vornherein gering, sowohl das an seiner Erhaltung als auch das an seiner Bekämpfung oder Umbildung. Die Aufklärung, seit dem 17. Jh. in England wirksam, hat zu heftigeren dogmatischen Kämpfen in der anglikanischen Kirche kaum geführt, weil ihre radikalen Vertreter Literaten ohne gesellschaftlichen Rang zu sein pflegten, ohne stärkeren Einfluß auf die auch in der Kirche führenden vornehmen Kreise. Die dem festländischen Pietismus verwandte evangelikale Bewegung (seit etwa 1800, s. § 75 8) ebenso wie die hochkirchliche Strömung des 19. Jh. hatten kein Interesse, das Dogma zu kritisieren. Natürlich hat im 19. Jh. die zunehmende historische und philosophische Kritik am Dogma, auch von Deutschland herüber, stärkere Wirkung gewonnen, und der liturgische Gebrauch des Athanasianums hat wiederholt zu Konflikten geführt. Aber wenn schon im festländischen Protestantismus kirchliche Formeln oft lange in ungestörter Geltung bleiben, obwohl ihrem dogmatischen Gehalt das religiöse Denken vieler heutiger Christen widerspricht, so ist man in der anglikanischen Kirche dogmatischen Diskussionen erst recht abgeneigt. Historische Gelehrsamkeit, Studium namentlich der alten Kirchengeschichte, der Kirchenväter, war hier stets stärker ausgebildet als die systematisch-theologische Arbeit. Metaphysische Fragen erscheinen dem Engländer mit seinem ausgesprochenen Tatsachensinn leicht als abstrus. Seit der Zeit der Aufklärung ist namentlich Apologetik in England eifrig betrieben worden, oft mit vorbildlichem praktischem Geschick. Von alters her berühmte Sitze theologischer Arbeit sind die Universitäten Oxford und Cambridge. Von anglikanischen Theologen des 19. Jh. seien die Alttestamentler Driver und Cheyne, die Neutestamentler Lightfoot, Westcott, Hort, Sanday genannt, der Kirchenhistoriker Hatch, der Neutestamentler und Dogmatiker Gore; für die geistige Lage in England ist bezeichnend, daß auch Staatsmänner wie Gladstone und Balfour in vielgelesenen Werken religiöse Fragen behandelten.

2. Das religiöse Leben. Von den Volksschulen ist $^1/_3$ staatlich, die übrigen sind meist konfessionell und werden von den Religionsgemeinschaften erhalten. In den staatlichen Schulen wird kein Religionsunterricht erteilt, nur in der Bibel gelesen. Die starke Bibelkenntnis, die von alters her im englischen Volke herrscht, hat in neuerer Zeit abgenommen, und wenn Eltern ihre Kinder nicht veranlassen, eine Kirchenschule oder neben der staatlichen Schule die Sonntagsschule der Kirche zu besuchen, so kann die Unkenntnis in religiösen Dingen arg werden. Die Jugend der Proletarierviertel in den Großstädten ist allem religiösen und kirchlichen Wesen z. T. ganz entfremdet. Allerdings hat man schon früh durch freie Vereinstätigkeit die Stellung des Christentums im Volksleben zu stärken gesucht; die society for promoting christian knowledge in London, deren Verlagstätigkeit noch heute ansehnlich ist, ward 1698 begründet, die britische und ausländische Bibelgesellschaft, das bei weitem größte Unternehmen dieser Art, besteht seit 1807. Besonders auch christlich-soziale Bestrebungen sind in der anglikanischen Kirche alt und stark. Sozialistische Pfarrer gibts in der Staatskirche wie bei den Dissenters; es gab sie in der Staatskirche schon, als sie in deutschen Landeskirchen noch ganz undenkbar gewesen wären. Die politische Erziehung und der freiheitliche Sinn des Engländers haben auch auf die anglikanische Kirche gewirkt. Wiederholt haben bei

sozialen Kämpfen die Bischöfe als Vermittler zu dienen gesucht oder gedient. Zu der Arbeit an der Stärkung des christlichen Geistes gehört auch die Mitwirkung von Laien an den Sonntagsschulen, die, weil die öffentlichen Schulen keinen Religionsunterricht haben, sehr viel wichtiger sind als bei uns der Kindergottesdienst, und an religiöser Rede; Straßenpredigt in größeren Städten, Strandpredigt in Badeorten liegt oft in ihrer Hand.

3. Die kirchlichen Richtungen. Als der Methodismus aus der anglikanischen Kirche ausschied, hat sich in ihr doch eine starke Strömung behauptet, die auf schlichtes praktisches Christentum drängt, vor allem Herzensfrömmigkeit und sittlichen Ernst fordert, Betätigung des Christentums im öffentlichen Leben, während es ihr auf schöne Feiern, alte Ordnungen und hohe Würde der Kirche nicht ankommt. Diese evangelische (evangelical, evangelikale) oder niederkirchliche (low church) Richtung hat Großes geleistet namentlich in der Bekämpfung sozialer Notstände. Der Führer des Kampfes gegen die Sklaverei, Wilberforce, gehörte ihr an, einflußreich als Laienprediger. Auch die größte aller Missionsgesellschaften, die church missionary society, ist wesentlich evangelikal. Zu den Dissenters konnten die Evangelikalen leicht ein freundliches Verhältnis gewinnen; man fand sich in tätigem Christentum zusammen. Freilich ward der Biblizismus der low church oft eng; für Wissenschaft und Kunst haben diese Evangelikalen häufig noch viel weniger Sinn gehabt, als verwandte Kreise deutscher Pietisten, und die Art, wie man sich von den draußen Stehenden abschloß und sich über sie erhob, war oft wenig christlich.

In neuerer Zeit ist der Gegensatz, in dem diese Richtung zu der breitkirchlichen (broad church) stand, bisweilen zurückgetreten, weil sie beide gegen die hochkirchliche kämpfen müssen, die sehr mächtig geworden ist. Diese breitkirchliche Strömung ist etwa das, was man in Deutschland kirchlich-liberal nennt, doch ohne so kräftigen Einschlag theoretischer Kritik und individualistischen Wesens, wie ihn der deutsche Liberalismus zu haben pflegt. Stark von Deutschland her beeinflußt ist sie; der Dichter und Denker Coleridge († 1834) und der schottische Geschichtsphilosoph Thomas Carlyle († 1881) haben ihr Gedanken der deutschen idealistischen Philosophie vermittelt. Ihre Führer im 19. Jh. waren Maurice und Charles Kingsley († 1875), beide zugleich Führer christlich-sozialer Bestrebungen, der gewaltige Prediger Frederick William Robertson († 1853) u. A. Weite der Bildungsinteressen, besonders auch des religionsgeschichtlichen Horizonts, verbindet sich bei ihnen mit starker sozial-ethischer Energie.

Ist die niederkirchliche Gruppe das Ergebnis einer Erweckungsbewegung, verwandt denen auf dem Festlande in der 1. Hälfte des 19. Jh., so ist die hochkirchliche Partei (high church party) aus dem Geiste der Romantik und Restaurationszeit hervorgegangen, allerdings auch aus evangelikalem, der bewußter kirchlich wurde. Ihr Hauptsitz war zunächst Oxford (daher Oxford movement), wo junge Theologen in Flugschriften, Traktaten (tracts for the time, daher Traktarianismus) seit 1833 anglokatholische Ideen vertraten. Von den damaligen Führern sind Pusey (nach dem die Bewegung Puseyismus heißt) und der als Dichter geistlicher Lieder einflußreiche Keble im Dienste der anglikanischen Kirche geblieben; John Henry Newman, der im 90. Traktat die

calvinische Abendmahlslehre der 39 Artikel geradezu in die katholische umzudeuten suchte, ward ein bedeutender religiöser Denker, trat zum Katholizismus über und starb 1890 als Kardinal. Ungleich stärker aber als in Übertritten hat diese romantische Strömung darin gewirkt, daß weite Kreise der anglikanischen Kirche katholisieren. Diese Hochkirchler, Ritualisten, wollen nicht protestantisch sein. Vielleicht sagen sie, die Kirche von England sei die höhere Einheit von Katholizismus und Protestantismus; oft aber betonen sie vielmehr, ihre Kirche sei katholisch, nur eben anglo-katholisch. Sie sei ein Teil der allgemeinen christlichen Kirche, der die päpstlichen Mißbräuche abgestellt habe. Aber wie die englische Kirche, als Augustin von Canterbury sie begründete, rein katholisch, auf der Grundlage des consensus quinquesaecularis aufgebaut gewesen sei, so sei sie in der Bahn der altkirchlichen Entwicklung geblieben, die man für gesund hält. Darum legt man höchsten Wert auf die apostolische Sukzession der anglikanischen Bischöfe. Und wenn tatsächlich in die englische Kirche seit 1534 calvinischer Geist eingedrungen ist, so bekämpft man diesen. Katholisch kann man sich auch deshalb leichter nennen, weil die römisch-katholische Kirche in England keine so große Rolle spielt wie bei uns. Schließt man sich der römischen Kirche nicht an, so hat das nicht so sehr religiöse als nationale Gründe. Pius IX. hat 1850 durch Erneuerung der römisch-katholischen Hierarchie für England (unter einem Erzbischof von Westminster) jede Verständigung mit der anglikanischen Kirche abgelehnt und Leo XIII. hat 1896 die anglikanischen Weihen ausdrücklich für ungiltig erklärt. So werden Verhandlungen, die wiederholt zwischen englischen Hochkirchlern und römischen Katholiken stattfanden, kaum viel Bedeutung gewinnen; um so eifriger sucht man Fühlung mit der morgenländischen Kirche (s. § 29 3) und anderen bischöflichen Kirchen wie der schwedischen, während man ein Zusammengehen mit den nichtbischöflichen protestantischen Kirchen schwer findet. Vor allem baut man das kirchliche Leben und das Ritual in katholischem Sinne aus; man hat eine Menge anglikanischer Klöster begründet; die darin wohnenden Bruderschaften und Schwesternschaften leisten in Fürsorge für Kranke und Arme Großes, wie denn überhaupt der Wille, sozialer Not abzuhelfen, die Nachfolge Christi im Dienst an den Leidenden ein Ruhm gerade vieler hochkirchlicher Anglikaner ist. Die retreats, die man hier abhält, entsprechen den katholischen Exerzitien. Fronleichnam und andere katholische Feiertage werden eingeführt. In den Kirchen hat man nicht nur reichen Schmuck durch Lichter; man verwendet Chorknaben wie im Katholizismus, man hat Weihrauch und Weihwasser; vor allem hat man täglich Gottesdienst und gestaltet ihn möglichst wie die katholische Messe als Kommunionfeier. Den Sonntagsgottesdienst hält man, wie das Vorschrift ist, nach dem common prayer book, ergänzt ihn aber durch andere Feiern; die Kommunion der Gemeinde sucht man dabei möglichst in Frühmessen zu verlegen, so daß dann die Hochmesse, bei der man allen Prunk entfaltet, wesentlich der feierlichen Darstellung des eucharistischen Wunders und der Kommunion des Priesters dient. Lange ging Streit darum, ob es erlaubt ist, die konsekrierten Elemente in einem Tabernakel auf dem Altare zur Verehrung auszustellen.

Wenn so ein römisch-katholischer Brauch nach dem anderen eingeführt

wurde, hat freilich die stark protestantische Volksstimmung oft widerstrebt. Es kam zu Tumulten in den Kirchen und wenn hochkirchliche Bischöfe und Priester, sei es wegen katholisierender Bräuche, sei es in Lehrfragen, mit kritisch-protestantisch gesinnten Kirchengliedern in Streit gerieten und die Sache schließlich vor höchste staatliche Gerichte kam, haben diese wiederholt gegen die Hochkirchler entschieden. Aufs Ganze gesehen hat die hochkirchliche Partei, innerhalb deren es wiederum eine mildere und eine schroffere (anglokatholische) Gruppe gibt, starke Fortschritte gemacht; daß sie aber da ist, hat viele katholisierende Engländer davor bewahrt, aus der anglikanischen Kirche zur römischen überzutreten. Und während Salisbury wie Gladstone der hochkirchlichen Richtung zuneigten, haben Ministerpräsidenten des 20. Jh. (Lloyd George, MacDonald, Baldwin) wiederholt Bischöfe ernannt, die Gegner des Ritualismus sind.

4. Die anglikanische Kirche und die übrigen Kirchen. Gehen die Sympathien der Anglokatholiken nach Rom oder doch jedenfalls nur zu bischöflichen Kirchen hin, so empfinden Evangelikale oft vielmehr Sympathie mit englischen Freikirchen. In jedem Falle aber hat die anglikanische Kirche als bischöfliche, aber nicht dem Papst unterworfene, sondern aus einer Reformation erwachsene Kirche eines Weltreichs eine wichtige Stellung in allen kirchlichen Einigungsbestrebungen. Der Erzbischof von Canterbury ist seit langer Zeit mächtiger als der Patriarch von Konstantinopel, kann also am ehesten als Gegenspieler des Papstes auftreten. Und die ökumenische Bewegung der Gegenwart (s. § 100 1) hat Antriebe namentlich von nordamerikanischen Anglikanern, von der protestant episcopal church der Vereinigten Staaten, her bekommen. Wirklicher Verständigung mit englischen Freikirchen steht freilich im Wege, daß diese auf Notwendigkeit des Bischofsamts nicht eingehen können, ohne ihre Überlieferungen preiszugeben, dieses Amt aber und die apostolische Sukzession namentlich von den Anglokatholiken aufs schärfste betont wird. Besonders in Südindien ist Union zwischen Anglikanern und Dissenters viel verhandelt worden, jedoch auch hier noch nicht durchgeführt. Ausschüsse zur Pflege der Beziehungen zu den verschiedenen anderen Kirchen sind aber bei den Anglikanern sehr tätig, und der englische Einfluß ist in Skandinavien neuerdings unverkennbar stärker geworden, z. T. auf Kosten des deutschen.

Bell, Die Kirche von England (Ekklesia 1) 1934; Böhmer, Die Kirche von England und der Protestantismus, NKZ 1916, S. 573ff., 642ff.; Brilioth, the Anglican revival (das Werk erschien zuerst schwedisch), 1925; Heiler, Die kath. Bewegung in der anglik. Kirche, in: Im Ringen um die Kirche, 1931; Paula Schäfer, Die katholische Wiedergeburt der englischen Kirche, 1933. Charakteristisch für die Hochkirchler sind the anglocatholic congress books, kleine Hefte (London, society of St Peter and Paul); für ihren Willen zur Wiedervereinigung mit der römischen Kirche Viscount Halifax, A call for union; und Church unity, 1922. Über die Verhandlungen der Hochkirchler mit römischen Katholiken in Mecheln Bell, Documents on christian unity, Oxford 1924; über die mit den englischen Dissenters Reunion. The Lambeth confereenc report and the free churches.

16. Kapitel

Allgemeines über den Protestantismus

§ 76. Geschichtliches, Geographisches, Statistisches über den gesamten Protestantismus

1. Die Namen. Protestari heißt zunächst nicht protestieren, sondern feierlich bezeugen, bekennen; aber die Erklärung derjenigen Reichsstände, die der Reformation zugetan waren, auf dem Reichstage zu Speyer 1529 war ein Widerspruch gegen jede Vergewaltigung ihrer Überzeugung, ein Protest. Von da an sind sie Protestanten genannt worden. Das Wort hat schärfer antirömischen Klang als die Bezeichnungen lutherisch, evangelisch, reformiert. Das Recht, sich evangelisch zu nennen, haben die Anhänger des Papstes den Protestanten lange bestritten, so wie diese jenen den Namen katholisch weigerten, nicht anerkannten, dort sei die allgemeine christliche Kirche (s. S. 2); in diesem Sinne katholisch wollten sie selbst sein. Den Namen evangelisch haben die deutschen Protestanten namentlich beim corpus evangelicorum, einer (von Ende des 16. Jh. bis 1806 bestehenden) Vereinigung der protestantischen Reichsstände gebraucht; im übrigen trat er (gelegentlich von Lutheranern wie Reformierten für ihre Gruppe allein beansprucht) zurück, so lange der Gegensatz beider Gruppen im Vordergrunde stand. Dafür ist er dann im 19. Jh. für unierte Kirchen (s. § 85) in Gebrauch gekommen, auch für Vereine, die von dem Unterschied von lutherisch und reformiert absehen wie der Evangelische Bund. Reformiert, ursprünglich nicht speziell Name für die Kirche Zwinglis und Calvins (so spricht das Konkordienbuch von unserer reformierten Kirche und meint die lutherische), ist doch seit dem 17. Jh. zunächst außerhalb Deutschlands, dann auch in Deutschland Sondername geworden und steht so z. B. im Westfälischen Frieden. Von Lutheranern sprach Eck schon 1519; der Name lutherische Kirche, von Luther selbst abgelehnt, ward doch seit Ende des 16. Jh. von Lutheranern allgemein gebraucht. In lutherischen Kreisen Deutschlands unterschied man früher durch die Betonung luthérisch als Konfessionsname von Lutherisch, dem von Luthers Person Herrührenden (Liedern Luthers und dgl.); in katholischen sprach man von lútherischen Ketzern.

2. Zur Geschichte des nichtkatholischen Christentums im Abendlande. Daß schon seit der Urzeit des Christentums neben der Kirche Sondergemeinschaften bestanden, daß alte morgenländisch-christliche Ketzereien sich in den mittelalterlichen fortgesetzt und diese aufs Abendland gewirkt haben, es also einen Stammbaum nichtkatholischen Christentums gibt, der bis in urchristliche Zeiten zurückgeht, wurde in § 26 1 erwähnt. Insgeheim mögen da noch engere Zusammenhänge bestehen, als wir wissen; doch gilt Vorsicht gegenüber den Versuchen, z. B. eine Kette geheimer Kreise nachzuweisen, die von alten Zeiten her bis auf die Freimaurerei der beiden letzten Jahrhunderte statt um die kirchliche Religion sich heimlich vielmehr um eine freie Humanität geschart hätten. Im ganzen geht das nichtkatholische Christentum der Neuzeit nicht auf die Waldenser und andre Sekten des Mittelalters zurück, sondern auf

die deutsche, schweizer und englische Reformation sowie den Humanismus und das Täufertum der Reformationszeit.

Daß die Reformatoren keine neue Kirche neben der vorhandenen gründen wollten, ist auf S. 1 erwähnt; ihr Wunsch war und es schien ihnen durchaus möglich, daß die von ihnen geforderte Reform in der ganzen Kirche sich durchsetze. Erst allmählich ward deutlich, daß der Widerstand des Papstes und seiner Anhänger unüberwindlich war. Wiederum: da die katholische Kirche im Abendlande fast ein Jahrtausend lang geherrscht hatte und in ihr der Papst seit einem halben Jahrtausend die Herrschaft gehabt hatte, ist es kein Wunder, daß die Versuche, die Protestanten (durch Verhandlungen oder, wenn nötig, mit Gewalt) zur päpstlich geleiteten Kirche zurückzubringen, lange andauerten. In Deutschland hat der Protestantismus bis zum westfälischen Frieden 1648 um sein Dasein kämpfen müssen (vereinzelt ist noch später Gegenreformation erfolgt wie durch Austreibung der Salzburger Protestanten 1731); im übrigen Europa war das Ende der Gegenreformation die zweite englische Revolution 1688. Immerhin waren die katholischen Länder damals an Kultur und Volkszahl den protestantischen voraus; auch politisch waren zunächst Frankreich, Spanien, Österreich mächtiger als England. Die in Frankreich noch um 1600 starke protestantische Minderheit wurde im 17. Jh. unterdrückt; andrerseits gewannen damals die vorwiegend reformierten Niederlande und das lutherische Schweden für fast ein Jahrhundert politische Macht, während Spanien die seine allmählich verlor. Seit Friedrich dem Großen übernahm das protestantische Preußen in Norddeutschland die Führung. Überhaupt aber ließ sich seit der Aufklärung die große Politik weniger von konfessionellen Interessen bestimmen als vorher. Indem im 19. Jh. die Vereinigten Staaten immer größere Macht erlangten, ergab sich die § 5 erwähnte Weltlage.

Die Perioden der inneren Geschichte des Protestantismus sind zunächst 1. die Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, der Festigung und z. T. Erstarrung des protestantischen Kirchentums, die nach den Stürmen der Reformationszeit eintrat (bis in die zweite Hälfte des 17. Jh.); 2. die des Pietismus und der Aufklärung (bis Anfang des 19. Jh.); diese geistigen Bewegungen setzen in verschiedenen Ländern zu verschiedener Zeit ein, der Pietismus in den Niederlanden früher als im lutherischen Teile Deutschlands, die Aufklärung in Westeuropa gleichfalls früher als in Deutschland und im lutherischen Nordeuropa. In England ist die Entwicklung insofern anders verlaufen, als die religiöse Leidenschaft hier in der Revolution um 1640 am stärksten war, also vor der Verbreitung des Pietismus auf dem Festlande. So ist der englische Methodismus des 18. Jh. zwar eine dem Pietismus verwandte Bewegung; aber während sich der festländische Pietismus gegen die bis dahin unerschütterte Herrschaft der Orthodoxie richtete, wendet sich der Methodismus z. T. bereits gegen die Aufklärung, wie dann auch auf dem Festlande solche Gegenbewegungen einsetzten. Entfernte sich schon der Idealismus um 1800 in manchem von der Denkweise der Aufklärung, so traten ihr von 1800 an im allgemeinen Geistesleben und in der Politik die Romantik und Restauration, in den protestantischen Kirchen der erneute Pietismus und die Erweckungsbewegungen entgegen. Doch ist 3. die Zeit seit Anfang des 19. Jh. eine Periode nur unvoll-

kommener kirchlicher Restaurationen. Einerseits lenkten Viele zum Glauben der Väter zurück, andrerseits wurde die wissenschaftliche Kritik am überlieferten Christentum schärfer oder doch zusammenhängender, als sie bei den Aufklärern war. Festigten die protestantischen Kirchen ihre Formen, so entfremdeten sich doch gleichzeitig der Kirche weitere Kreise als früher; daraus ergibt sich die in § 5 2 geschilderte Lage auch für den Protestantismus in der Gegenwart.

3. Die protestantischen Gruppen und die Einheit des Protestantismus. Als im 16. Jh. und in der ersten Hälfte des 17. Luthertum und Calvinismus in schwerem Kampfe miteinander lagen, haben schroffe Lutheraner sich den Katholiken näher stehend gefühlt als den Calvinisten. Anders wurde das in der Zeit des Pietismus und der Aufklärung. Die Union von Lutheranern und Reformierten ward in einigen Teilen Deutschlands durchgeführt. Rückkehr zum Väterglauben, Verhärtung der kirchlichen Formen hat es im 19. Jh. auch auf protestantischer Seite gegeben, aber auf katholischer war diese rückläufige Bewegung viel kräftiger. Mögen die Wesensunterschiede lutherischer und reformierter Art gerade in neuerer Zeit eifrig studiert und betont worden sein, es sehen höchstens kleine und einflußlose Kreise im Luthertum ihren Gegensatz zu reformiertem Wesen heute noch oder wieder als ebenso scharf an wie den zum Katholizismus. Der römisch-katholischen Kirche gegenüber empfinden lutherische und reformierte Kirchen als protestantisch ihre Zusammengehörigkeit; Rom gegenüber fühlen in weitem Umfange auch die von den Kirchen als Sekten beurteilten Gemeinschaften sich mit den protestantischen Kirchen zusammengehörig und diese sich mit ihnen. Daß in der anglikanischen Kirche die hochkirchliche Gruppe anders empfindet, darf nicht vergessen werden, und wenn in der letzten Zeit kirchliche Einigungsbestrebungen stark wurden (s. § 100), so gehen sie teils über die Grenzen des Protestantismus hinaus, teils umfassen sie nicht alle Protestanten. Das Ziel eines Weltbundes aller protestantischen Kirchen und Sekten und nur dieser Gemeinschaften wird zwar auch verfolgt. Die Hauptschwierigkeit dafür ist, daß die englisch-amerikanischen Gruppen, die neben der anglikanischen Kirche stehen, sich in Rücksicht auf die Zusammengehörigkeit der Angelsachsen nicht ganz leicht einem Bunde anschließen werden, der zwar die festländischen Protestanten, aber nicht die anglikanische Kirche umfaßt, letztere aber wiederum (unter dem Einfluß der Hochkirchler) sich nicht mit allen möglichen Protestanten verbinden mag (s. auch § 100 1).

4. Versuche zur Union von Protestantismus und Katholizismus haben erst recht wenig Erfolg gehabt. In der Reformationszeit dienten viele Religionsgespräche diesem Zweck; am nächsten kamen Katholiken und deutsche Protestanten sich auf dem Gespräch zu Regensburg 1541, wo auf katholischer Seite der Reformfreund Contarini stand. Nach dem Augsburger Religionsfrieden, der die Trennung vorläufig anerkannte, war das Interesse an Unionsverhandlungen nicht mehr so stark, und je gewaltsamer man oft gegen die Andersgläubigen vorging, um so weniger konnte drüben Neigung bestehen, mit solch intolerantem Gegner friedlich zu verhandeln. Immerhin hat noch während des 30jährigen Krieges ein bekanntes Unionsgespräch in Thorn 1645 stattgefunden, und Leibniz verwandte um 1700 viel Fleiß auf Unionspläne; er

und der lutherische Abt Molanus von Loccum in Hannover verhandelten mit dem österreichischen katholischen Bischof Spinola. In der Zeit der Aufklärung ward zwar der konfessionelle Gegensatz milder, zugleich aber das Interesse an kirchlichen Formen und damit das an Unionsverhandlungen gering. Wenn es um 1800 vorkommen konnte, daß mildgesinnte katholische und evangelische Pfarrer einander vertraten, so wurden alsbald die konfessionellen Gegensätze wieder schärfer. Auf katholischer Seite kann man sich die Wiedervereinigung seitdem meist nur so denken, daß die Protestanten zur katholischen Kirche zurückkehren. Die Konvertitin Julie von Massow († 1901) hat den Gebetsverein ut omnes unum („daß alle eins werden") begründet; andre katholische Vereine wie der Winfriedbund dienen dem gleichen Zweck. Aber hier handelt es sich um Propaganda für den Katholizismus, um Unterwerfung der Protestanten unter die römische Kirche, nicht um Union, bei der man sich auf einer mittleren Linie zusammenschließt. Diese Haltung der katholischen Kirche bildet ein hartes Hindernis für die einer Union freundlichen Bestrebungen der hochkirchlichen Bewegung in evangelischen Ländern. Was in der Gegenwart Aussicht auf Verwirklichung hat und woran ernste Leute auf beiden Seiten arbeiten sollen und tatsächlich arbeiten, ist nicht Union, sondern Verständigung, Herstellung eines Verhältnisses gegenseitiger Achtung und konfessionellen Friedens (s. § 100), besonders in konfessionell gespaltenen Ländern wie Deutschland. Der in neuester Zeit in Deutschland besonders von Thüringen her geförderte Gedanke der Nationalkirche läuft nicht so sehr auf konservative Union beider Kirchen hinaus, als auf eine Vereinigung der in nationaler Begeisterung stark umgeschmolzenen Konfessionen, stößt aber auf vielen Widerstand.

Menge (Franziskaner), Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben, 1926. Über konfessionelle Verständigung schrieb Reichmann, S. J., 1920; Tschackert, modus vivendi, 1908; Harnack, Protestantismus und Katholizismus in Deutschland, 1907 (auch in: Aus Wissenschaft und Leben I 1911, S. 225 bis 250); Pribilla, S. J., Um die Wiedervereinigung im Glauben, 1926; mehrere Aufsätze zu diesem Thema enthält das von Thimme herausgegebene Sammelwerk Vom inneren Frieden des deutschen Volkes, 1916; Heiler, Evangelische Katholizität, 1926, S. 150—179.

5. Gliederung und Statistik des gesamten Protestantismus. Schon in den zwanziger Jahren des 16. Jh. waren die lutherische und die Schweizer Reformation mannigfach verschieden; in Oberdeutschland gab es Übergänge zwischen ihnen. Neben beiden stand als ein dritter Typ reformatorischen Christentums die täuferische Bewegung. Sie ward bald so heftig verfolgt, daß nur kleine Kreise von ihr übrigblieben; stärker nachgewirkt haben ihre Motive später im englischen Dissent. Vorher trat als eine vierte Art nichtrömisch-katholischen Christentums im Abendlande die anglikanische Kirche auf. Eine fünfte stellen die aus radikaler humanistischer Kritik erwachsenen Sozinianer dar, deren Zahl aber klein blieb. Luthertum, reformierter Protestantismus (für den nach Zwinglis frühem Tode Calvin bestimmend wurde), anglikanische Kirche und englisch-amerikanische Dissenters stehen seitdem nebeneinander; als die vier Typen des Protestantismus kann man sie nur mit dem Vorbehalt bezeichnen, daß die anglikanische Kirche großenteils nicht protestantisch sein will.

Sind auf S. 79 etwa 230 Millionen Protestanten gezählt, so ist da die anglikanische Kirche eingerechnet. Mit der protestantisch-bischöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten zusammen zählt sie etwa 35 Millionen Mitglieder (das Wort nicht im rechtlichen Sinne genommen; die Zahl derer, die sich irgendwie ausdrücklich als Mitglieder gemeldet haben, ist viel kleiner, aber es wird hier für diese Kirche wie für die anderen Gruppen die Gesamtzahl derer angegeben, die ihrer Herkunft nach zu dieser Gruppe gehören, und nicht ausdrücklich einer anderen beigetreten sind oder den Willen zur Konfessionslosigkeit bekundet haben; Kinder sind mitgerechnet. Eine andere Zählweise würde, da in den meisten europäischen Staaten auch eine nur noch sehr äußerliche Zugehörigkeit zu den Kirchen vom Staate statistisch erfaßt wird, in Großbritannien und den Vereinigten Staaten aber die meisten religiösen Gemeinschaften nur diejenigen Erwachsenen zählen, die sich ausdrücklich als Mitglieder gemeldet haben, falsch sein, s. § 92 1). Den englisch-amerikanischen Dissenters sind 110 Millionen zuzurechnen. Die Zählung der Lutheraner und Reformierten wird dadurch erschwert, daß sie im größten Teil von Deutschland durch die Union verbunden sind; diese unierten Kirchen zählen etwa 24 Millionen Mitglieder. Lutheraner außerhalb der Union gibt es über 45 Millionen, Reformierte außerhalb der Union gegen 15 Millionen (s. § 77 2). Rechnet man die Unierten je nach dem ursprünglichen konfessionellen Charakter des Gebiets, in dem sie wohnen, den Lutheranern oder Reformierten zu, so kommt man auf eine Gesamtzahl von 68 Millionen Lutheranern, 15 Millionen Reformierten. Ergibt sich da ein Übergewicht des Luthertums, so sind andrerseits die englisch-amerikanischen Dissenters dem Calvinismus im weiteren Sinne zuzurechnen, und, wenn die anglikanische Kirche mit einem von beiden Typen in engerer Gemeinschaft steht, dann ebenfalls mit dem calvinischen. Von jenen 230 Millionen Protestanten (die anglikanische Kirche eingerechnet) sind dann $^2/_3$ reformiert im weiteren Sinne, $^1/_3$ lutherisch. Die Hauptsitze des Protestantismus sind Europa und (hauptsächlich Nord-)Amerika; daneben kommen (mit sehr viel kleineren Zahlen) Australien und die europäischen Kolonial- und Missionsgebiete in Asien und Afrika in Betracht. Luthertum gibt es außerhalb Europas namentlich in den Vereinigten Staaten, wo es auf deutscher und skandinavischer Einwanderung beruht, reformierten Protestantismus festländischer Art außerhalb Europas namentlich bei den (gegen 1 Million Buren) Südafrikas (s. auch § 84 7).

§ 77. Statistik und Organisation des Protestantismus in Europa

1. Statistik. Von den über 500 Millionen Einwohnern, die Europa jetzt hat, gehören (nach der S. 79 dargelegten Schätzung) rund 420 Millionen dem Christentum an; der Rest verteilt sich wesentlich auf Konfessionslose, Juden, Mohammedaner. Unter den 420 Millionen Christen sind etwa 100 Millionen morgenländisch-katholisch, 200 römisch-katholisch, 20 gehören zur anglikanischen Kirche, 100 zum Protestantismus. Das Zahlenverhältnis hat sich seit 1800 stark zu Ungunsten der römischen Katholiken verschoben, da von den römisch-katholischen Ländern Frankreich nur eine geringe Volkszunahme, Irland aber (infolge starker Auswanderung) geradezu Abnahme der Bevöl-

kerung hatte, die protestantischen Völker aber meist eine starke Zunahme, noch mehr die morgenländisch-katholischen.

Deutschland hat 40 Millionen Protestanten, in Großbritannien zählen Anglikaner und Dissenters zusammen noch ein wenig mehr. Daneben kommen namentlich in Betracht die Lutheraner des Nordens (die Schweden, Norweger, Dänen, Finnländer, Esten, Letten und die baltischen Deutschen, auch die meisten in Rußland und Polen lebenden Deutschen, zusammen 19 Mill.), die reformierten Schweizer, Niederländer, Ungarn (zusammen 10 Millionen; jedes dieser drei Völker hat auch einen starken katholischen Teil) und einige kleinere Gruppen (Protestanten in Frankreich und zwar in Elsaß-Lothringen überwiegend Lutheraner, in Altfrankreich ganz überwiegend Reformierte; in der Tschechoslovakei deutsche und slavische Protestanten, unter denen die deutschen und die slovakischen meist Lutheraner, die tschechischen meist reformiert sind; in Rumänien die lutherischen Siebenbürger Sachsen usw.).

2. **Die Organisation des Protestantismus in Europa** (abgesehen von Deutschland, sowie der anglikanischen Kirche und den englischen Dissenters). Noch fast rein volkskirchlich und landeskirchlich organisiert ist der Protestantismus in den bis heute einheitlich lutherischen Ländern des Nordens und Nordostens, wobei aber das Maß von Anpassung an die tatsächliche Verschiedenheit der religiösen Denkweise nicht überall das gleiche ist (in Dänemark ist gesetzlich die Begründung von sog. Wahlgemeinden innerhalb der Landeskirche zugelassen; sagt einem Teil der Gemeinde der Pastor nicht zu, so beschafft man sich eine eigene gottesdienstliche Stätte, wählt einen Pastor von anderer religiöser Art aus der Zahl der Wahlberechtigten und die so entstandene Gemeinde bleibt in der Landeskirche). Stärkere Neubildungen neben der Landeskirche gibt es in diesen nördlichen Gebieten nicht, sondern nur eine Verschiedenheit von Richtungen innerhalb der Landeskirche; so ward in Norwegen durch Hauge Anfang des 19. Jh. eine Erweckung bewirkt; in Dänemark schlossen sich die Anhänger des Sakrament und Apostolikum hochschätzenden Volksmannes Grundtvig († 1872) zusammen, später die der Indre Mission (Inneren Mission) des Pietisten Wilh. Beck († 1901). In den Nationalitäten- (d. h. national nicht einheitlichen) Staaten des Ostens und Südostens sind die evangelischen Kirchen z. T. völkisch gesondert; in Polen ist der Gegensatz der Deutschen und der Polen (z. T. innerhalb derselben Kirche, der lutherischen, von Warschau her geleiteten, neben der unierte Kirchen der ehemals deutschen Gebiete stehen) scharf, während in Lettland und Estland innerhalb der einheitlichen lutherischen Landeskirche für die Deutschen eine besondere Abteilung eingerichtet wurde. In der Tschechoslovakei stehen die deutsche evangelische Kirche und die tschechisch-brüderische nebeneinander; daneben haben die slowakischen Lutheraner ihre Selbständigkeit. In Ungarn sind die „evangelische" (lutherische) Kirche und die reformierte (jene $^1/_2$ Million, diese $1^1/_2$ Million Mitglieder zählend) jetzt fast rein magyarisch. In Rumänien haben sich der lutherischen Kirche der Siebenbürger Sachsen nun die übrigen evangelischen Deutschen angeschlossen; daneben stehen ungarische evangelische Kirchen. Deutsch-Österreich zählt 320000 Protestanten (meist Lutheraner; diese sind mit den Reformierten zu einer Verwaltungseinheit verbunden). Der Schweizer Protestantismus

(durchweg reformiert) zerfällt in Kantonalkirchen, die meist noch eng mit dem Staat verbunden sind; daneben stehen in der französisch sprechenden Westschweiz einige aus der Erweckung in der 1. Hälfte des 19. Jh. hervorgegangene Freikirchen. Seit 1920 umschließt sie alle ein Schweizerischer evangelischer Kirchenbund. Die Reformierten Frankreichs haben im 19. Jh. mancherlei Spaltungen erlebt, die namentlich durch theologische Gegensätze veranlaßt waren und bei der Wiedervereinigung 1936 nicht ganz überwunden sind. Auch der niederländische Protestantismus zerfällt in eine größere (hervormde), eine strenger konservative mittelgroße (gereformeerde) Kirche (jene gegen 3 Mill., diese gegen $^3/_4$ Mill. Mitglieder) und mehrere kleinere Gruppen. In Schottland war Anlaß zu Spaltungen in der reformierten, presbyterianischen Kirche namentlich die Stellung zum Patronat gewesen, der jetzt aufgehoben ist; so haben sich 1929 die church of Scotland und die united free church vereinigt (zusammen über 2 Mill.).

Einige evangelische Kirchen des Auslands werden in der bei Töpelmann erschienenen „Kirchenkunde des evang. Auslands" behandelt. Bis 1934 erschienen fortlaufende Berichte in der von Siegmund-Schultze herausgegebenen „Eiche"; 1936 erschien zum erstenmal das von ihm herausgegebene Ökumenische Jahrbuch. Über das Sammelwerk Ekklesia s. S. 16.

3. Die Organisation des Protestantismus in Deutschland (wiederum abgesehen von den in § 87 zu erwähnenden kleineren Gruppen). Wenn die Grenzen der deutschen Einzelstaaten im letzten Jahrhundert sich änderten, sind nur bisweilen entsprechende Veränderungen der kirchlichen Organisation erfolgt. Auch darin zeigten sich die Kirchen als konservativ, daß sie der politischen Einigung Deutschlands nur zögernd nachkamen. Es kam 1852 zur Begründung der Eisenacher Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen, 1903 zu der eines deutschen evangelischen Kirchenausschusses, 1922 zu der eines deutschen evangelischen Kirchenbundes; aber auch die 1933 auf Verlangen namentlich der Deutschen Christen an seine Stelle getretene Deutsche evang. Kirche gliedert sich in Landeskirchen verschiedenen Bekenntnisses: die der altpreußischen Union (d. h. für Preußen in dem Gebietsumfang, den es bis 1866 hatte), die größte aller deutschen Landeskirchen, mit mehr als 20 Millionen Mitgliedern; sodann die Landeskirchen von Hannover (eine lutherische und eine reformierte, letztere für die Reformierten Ostfrieslands), Schleswig-Holstein mit Lauenburg, dem ehemaligen Kurhessen. Die Schleswig-Holsteinische ist lutherisch, in Kurhessen (mit Waldeck) sind unter dem Konsistorium zu Kassel lutherische, reformierte und unierte Bezirke vereinigt. Preußische und hessische Gebiete umfaßt die von Nassau-Hessen (d. h. Hessen-Darmstadt), zu der auch Frankfurt a. M. gehört. In Bayern rechts des Rheins ist die Landeskirche lutherisch, in der Pfalz uniert. Lutherische Landeskirchen (allerdings mit sehr verschiedenem Charakter des Luthertums) bestehen außerdem zur Zeit (1937) in Sachsen, Württemberg, Thüringen (zu dieser Landeskirche haben sich die der früheren thüringischen Kleinstaaten vereinigt, mit Ausnahme von Koburg, das an Bayern fiel), Hamburg, beiden Mecklenburg, Braunschweig, Lübeck, Schaumburg-Lippe, Oldenburg und dem Landesteil Eutin, unierte Landeskirchen in Baden und Anhalt. In Bremen und in Lippe-Detmold sind Gemeinden von reformiertem und solche von lutherischem Charakter

vorhanden; in Bremen nennen sich die meisten Gemeinden aber nur evangelisch. Neben den lutherischen Landeskirchen bestehen von alten Zeiten her reformierte Gemeinden (in Hamburg, Leipzig, Dresden usw.; die in Nordwestdeutschland sind zur Konföderation reformierter Gemeinden in Niedersachsen verbunden), neben den unierten (aber auch neben lutherischen) seit dem 19. Jh. lutherische Freikirchen (s. § 87).

4. Zur Konfessionsstatistik Deutschlands. Die Werbung für den Austritt aus den Kirchen hatte ihren stärksten Erfolg unter Sozialisten und Kommunisten und in den ersten Jahren nach dem Kriege. 1900 gab es im deutschen Reich nur einige Zehntausende von Freireligiösen, Konfessionslosen u. dgl., von 1919 bis 1923 aber sind mehr als eine Million aus den evangelischen Landeskirchen zu den Konfessionslosen übergetreten, nicht wenige auch aus der katholischen Kirche. Die Zahl der Wiedereintritte in die Kirchen war namentlich 1933/34 groß, aber jetzt treten auch viele Anhänger völkischer Religion aus den christlichen Kirchen aus. 1933 waren in Deutschland $2^1/_2$ Million konfessionslos, meist in Großstädten (in Berlin der 7., in Hamburg der 6. Teil der Bevölkerung).

Im übrigen ist seit langer Zeit das Zahlenverhältnis der Konfessionen im Deutschen Reiche dies, daß fast $^2/_3$ des Volks ($^5/_8$) evangelisch sind, etwa $^1/_3$ katholisch; der Rest verteilt sich auf andere Christen, Israeliten (nicht ganz $1^0/_0$) und Konfessionslose. Die Zahl der „anderen Christen" nimmt langsam, aber stetig zu; die Werbetätigkeit einiger Sekten war in der Kriegs- und Nachkriegszeit besonders eifrig; immerhin gehörten zu dieser Gesamtgruppe noch 1933 nicht ganz 1% der Bevölkerung; die große Masse unseres Volkes hält sich äußerlich noch zu den beiden großen Kirchen, der katholischen und der evangelischen.

Der Anteil dieser beiden an der Bevölkerung des Reichsgebiets hat sich im Laufe des letzten Jahrhunderts nur unwesentlich verändert. Seit langer Zeit ist die natürliche Vermehrung, die Kinderzahl der Katholiken verhältnismäßig größer (was z. T., aber nicht allein auf Rechnung der Polen kam, solange diese in größerer Zahl zum Reiche gehörten, im übrigen aber wesentlich daher kommen wird, daß die Protestanten stärker in den Großstädten vertreten sind, die kinderärmer zu sein pflegen). Auswanderung hat von der ersten Hälfte der achtziger Jahre bis nach dem Kriege keine erhebliche Rolle gespielt; eingewandert sind in derselben Zeit hauptsächlich polnische und italienische Arbeiter; auch sie kamen der Zahl der Katholiken zugute. Bei den Übertritten hat zwar die evangelische Kirche einen Gewinn (s. § 62); doch fällt diese Zahl im Verhältnis zur Gesamtheit des Volks nicht ins Gewicht. Wenn bis 1890 in Preußen zwar die Katholiken stärker zunahmen als die Protestanten, für das Reich im ganzen aber sich ergab, daß die Protestanten stärker zunahmen als die Katholiken, so lag das an großen Verlusten, die der Katholizismus im außerpreußischen Deutschland hatte, weil die Kinder aus konfessionsverschiedenen Ehen überwiegend dem Protestantismus zufallen. Und wenn seit 1890 zwar auch für das Reich im ganzen eine stärkere Zunahme der Katholiken (verglichen mit derjenigen der Protestanten) zu beobachten war, der Gewinn der Katholiken aber nicht so groß war, wie dem Unterschied der Kinderzahl entsprochen hätte, so liegt das wieder wesentlich daran, daß die Kinder aus kon-

fessionsverschiedenen Ehen zum größeren Teile evangelisch werden. Hatte immerhin bis zum Kriege der katholische Volksteil sich von $^1/_3$ auf $^3/_8$ erhöht, so sank er durch den Versailler Frieden wieder auf $^1/_3$.

§ 78. Die protestantische Frömmigkeit

1. Selbständigkeit. Was uns als Wesen des Protestantismus erscheint, ist in der Geschichte nie rein dagewesen, sondern immer nur in der Hülle des zeitgeschichtlich Bedingten und der nationalen Sonderarten. Nur unter diesem Vorbehalt ist es möglich, bestimmte Charakterzüge protestantischer Frömmigkeit aufzuzeigen.

Das Charakteristische protestantischer Frömmigkeit' wird am deutlichsten gerade, wenn man seinen Unterschied von dem ins Auge faßt, was sich (s. Kap. 14) als bezeichnend für römisch-katholische Christen ergab. Es war dies die Verbindung eines Glaubens, der wesentlich Gehorsam gegen die Autorität der Kirche ist, mit einer zur Heteronomie neigenden Moral. Im Gegensatz hierzu will der protestantische Christ im Glauben wie im Handeln gewissenhafte Selbständigkeit beweisen. Luthers Reformation ist erwachsen aus einer Verbindung von selbständiger Gewissenhaftigkeit mit dem Streben nach Heilsgewißheit. Andre fanden, kirchlichem Zuspruch gemäß, Frieden, indem sie sich einerseits auf die kirchliche Gnadenvermittlung verließen, andrerseits gute Werke taten. Luthers scharfes Gewissen dagegen erkannte einerseits die Unzulänglichkeit all seines Tuns; andrerseits verlangte er leidenschaftlich nach Gewißheit des Heils. Er fand sie, indem er die Zuversicht gewann, daß Gott uns trotz unsrer Sünde gnädig ist, Jesus Christus uns ein für allemal das Heil gebracht hat. Die eignen Werke wie das priesterliche Tun sind entwertet; unmittelbar ergreift der Fromme die Hand, die Gott ihm in Christus reicht, Gottes Gnade, die in der Bibel bezeugt ist. Grundsätzlich ist die Kirche mit ihren Rechtsordnungen und Sakramenten ausgeschaltet. Und tatsächlich erschien die katholische Kirche seinerzeit Luther als ein Hindernis für die Christen, das rechte Verhältnis zu Gott zu finden. Er mußte sie verwerfen um seines Gewissens willen. Hört der Katholik in der Stimme der Kirche Gott, so stand Luther vor der Entscheidung: Kirche oder Gott? Und diese Frage war für ihn, weil er Gottes Stimme in seinem Gewissen hörte, gleichbedeutend mit der Frage: Kirche oder Gewissen? Das bedeutet keineswegs schrankenlosen Individualismus; Gewissen heißt Verantwortungsbewußtsein und in Verantwortlichkeit liegt Gemeinschaft. Aber wenn Katholiken oft ihr Gewissen dem Urteil der Kirche unterworfen haben und dies damit rechtfertigten, daß über allem die Liebe zu stehen habe, die Liebe zur Gemeinschaft, so kann für den Protestanten, wenn er mündigen, selbständigen Mitmenschen gegenübersteht, nie durch die Pflicht der Liebe die Pflicht zur Wahrheit unterdrückt werden, nie durch den Willen zur Einigkeit mit Anderen die Pflicht zur inneren Selbständigkeit.

Praktisch gewinnt die Kirche auch nach Luthers Überzeugung doch für den Christen immer wieder Bedeutung, d. h. die Gemeinschaft der Christen, die er Kirche nennt. Wie der Glaube zwar ohne Werke gerecht macht, d. h. unser

Vertrauen auf Gottes Gnade uns noch abgesehen von all unserem Tun zu Gott ins rechte Verhältnis bringt, aber in Wirklichkeit nie ohne Werke, nie ohne sittliche Frucht ist, so könnte man sagen: Gott ruft uns zwar durch Christus und die Bibel zu sich, ohne daß der Kirche hier selbständige Bedeutung zukäme; sie hat eben nur Gottes Wort an den Einzelnen heranzubringen. Aber in Wirklichkeit sind wir doch immer in der Kirche. Wir haben das Evangelium durch sie erhalten und müssen uns mit den Brüdern zusammenfinden. Auch äußeres Handeln der Kirche ist nicht ganz ausgeschaltet; es kommt nicht nur ihre Predigt in Betracht, sondern es bleiben zwei Sakramente, die Luther für gottgewollt, von Gott eingesetzt hält. Aber zum größten Teil hat Luther doch das vorhandene äußere Kirchentum zerbrochen; die katholische Kirche war ihm nicht mehr Mittel, sondern Hindernis, zu Gott zu kommen. So ist ihm, wenn seine Religion **seine** Religion war, Glaube für ihn Sache des Einzelnen ist, alles andere in zweite Linie gerückt: Kult, Dogma, Kirchenverfassung (Calvin hielt, wie 2 Sakramente, so auch eine bestimmte Gemeindeverfassung für gottgewollt). Will man ein Prinzip des Protestantismus nennen, dann muß es zunächst dies sein, daß der Einzelne mit seinem Gewissen unmittelbar vor Gott gestellt ist. (Dies ist das Grundsätzliche; daneben oder davor steht das Geschichtliche, daß der Protestantismus Christentum ist, Glaube an Gottes Offenbarung in Jesus Christus, die in der Bibel bezeugt ist.) Protestantismus ist Selbständigkeit des Glaubens und Autonomie des Gewissens. Nachdem Luther in Glaubensfragen nur seinem eigenen gewissenhaften Nachdenken gefolgt war, mußte seinen Anhängern dasselbe zur Pflicht werden. Nachdem die Fürsten 1529 in Speyer erklärt hatten, in Glaubenssachen dürfe es keine Abstimmung, keine Mehrheitsbeschlüsse geben, hier habe jeder sich nach seinem Gewissen zu richten, mußte eigene Entscheidung auch jedem im Volke zugebilligt, ja Pflicht werden. Zog man tatsächlich diese Konsequenz nicht, wurde das altprotestantische Landeskirchentum intolerant und ist es lange so geblieben, so ändert das nichts an der logischen Unausweichlichkeit der Folgerung.

Mit der Selbständigkeit ist die Geistigkeit protestantischen Christentums gegeben, und jene mit dieser. Wo das eigene Gewissen und das eigene Nachdenken entscheiden, kann Dingliches keine entscheidende religiöse Bedeutung gewinnen, und wo man Gott in Gewissenserfahrungen und Gedanken erfaßt, wird man auf das eigene Gewissen und das eigene Nachdenken gewiesen. Verselbständigung, Verinnerlichung, Vergeistigung der Religion sind dasselbe.

Soweit es evangelische Christen gibt, für deren Frömmigkeit die Autorität der kirchlichen Überlieferung, das geistliche Amt und die Sakramente entscheidende Bedeutung haben, ist also diese Frömmigkeit ihrem Wesen nach nicht protestantisch. Die anglikanischen Hochkirchler haben völlig recht, wenn sie nicht Protestanten heißen wollen. Protestantische Frömmigkeit ist nicht auf Hierarchie eingestellt, überhaupt nicht auf Sakramente und Institutionen. So wenig wie das eigene Werk, so wenig kann priesterliches Tun oder Lehren dem Protestanten für sein Verhältnis zu Gott entscheidend sein. Um es schlicht und scharf auszudrücken: zum Nachrechnen braucht man, wenigstens in größerem Betrieb, Angestellte; schenken kann man unmittelbar. Da Gott nach der reformatorischen Grundlehre uns das Heil schenkt, werden Kirche (im Rechts-

sinn) und Priester unwichtig, während im Katholizismus eine Organisation da ist, die — unter Vorbehalt der Unvollkommenheit menschlichen Urteils — den Christen Verdienste und Schuld aufrechnet.

2. Keine Askese. Daß man um Gottes willen auf alle Güter und Gaben der Welt verzichten können und auf manche tatsächlich verzichten soll, das ward als tiefe Wahrheit bei der Würdigung des katholischen asketischen Ideals anerkannt. Und wenn diese Wahrheit im neueren Protestantismus oft zu sehr vergessen worden ist, so soll und wird sie immer wieder den Seelen ernster evangelischer Christen eingeprägt werden. Aber Askese ist gesetzliches Wesen nicht nur in dem in § 56 3 geschilderten Sinne, sondern auch sofern den Menschen der Verzicht auf bestimmte Güter auferlegt und dabei oft nicht hinlänglich gefragt wird, ob diesem und jenem Einzelnen nicht der Verzicht auf anderes, Selbstüberwindung an anderen Punkten, nötiger wäre. Mit jener protestantischen Gewissensselbständigkeit dagegen ist Gesinnungsethik gegeben. Es ist Gottes Wille an uns, daß wir in Liebe dem Nächsten dienen; wie wir aber diesen Willen Gottes durchzuführen haben, das muß jeder an seinem Platz nach eigenem besten Gewissen stets aufs neue finden. Darum ist protestantische Frömmigkeit nicht asketisch. Mag der ältere Protestantismus im Vergleich zum neueren einen weltflüchtigen Zug gehabt haben, von vornherein sind auf protestantischem Boden die Organisationen des asketischen Lebens und die Technik der Askese beseitigt worden. Der Protestant sucht nicht der Welt zu entfliehen, um Gott zu dienen, sondern im Dienste Gottes die Welt zu überwinden. Beruf und Ehe gelten uns so sehr als der normale Weg unseres Dienstes an der Welt, daß wir nicht eigenwillig andre Wege suchen sollen, mag es auch Fälle geben, wo den Beruf zu wechseln, auf die Ehe zu verzichten auch dem evangelischen Christen Pflicht wird.

Askese hat von Haus aus teils ethische Motive, teils rein religiöse, wenn nämlich ihr Ziel die Ekstase ist. Das führt auf die Frage nach dem Verhältnis des evangelischen Christentums zur Mystik.

3. Mystik, protestantische Frömmigkeit, sittliches Leben. Es gibt edelste Mystik im evangelischen Christentum; es genügt Tersteegen zu nennen. Aber die Mystik ist erstens nichts spezifisch Protestantisches. Zweitens spielt einiges, was auf katholischem Boden immer wieder zur Mystik führt, auf protestantischem keine oder doch nur eine geringere Rolle: die klösterliche Kontemplation; die Kompliziertheit von Kult und Dogma — oft ist die Mystik Reaktion hierauf —; das asketische Ideal — oft hat, wer auf Liebe zum andern Geschlecht verzichtet, sich um so leidenschaftlicher einer mystischen Gottesliebe hingegeben —; endlich das Altarsakrament. Drittens stehen einige Züge protestantischen Wesens und der Mystik geradezu in Gegensatz zueinander. Zwar ob die bei Mystikern übliche Geringschätzung des Geschichtlichen als solchen, die Umdeutung alles Geschichtlichen in Übergeschichtliches, Inneres, Ewiges, die sie vornehmen, dem Protestantismus widerstreite, mag hier noch dahingestellt bleiben (s. § 81). Aber wenn für den Mystiker das Ziel ein Gefühlserlebnis ist, das unaussprechlich ist, bei dem jeder klare Gedankengehalt schwindet, so findet der evangelische Christ das Höchste nur in der Verbindung höchster Macht mit solcher Heiligkeit und Güte, wie sie in Jesus Christus verkörpert ist. Den

Höchsten, Gott, erleben wir Protestanten nicht in einer seligen Entzückung, sondern unsere tiefste Ehrfurcht verbindet sich mit Gedanken, die zwar, wie wir wissen, unzulänglich, aber klar und ernst sind. Mag Gottes Wesen uns unerfaßbar sein, sein Wille an uns ist deutlich; ihn bezeugt uns unser Gewissen.

Dieser Gegensatz zwischen Mystik und Protestantismus ist unbestreitbar, und Heims Satz: „Wir können Gott nur in einem geistigen Akte finden, der sich in tiefer Einsamkeit und in voller Klarheit vollzieht" (Das Wesen des evangelischen Christentums, ²1926, S. 65) ist richtig unter dem Vorbehalt, den Heim selbst machen würde: nur da finden wir ihn sicher; dann aber wird uns auch anderes zur Offenbarung Gottes. Heim geht nun aber in dieser seiner (für das Verständnis des Katholizismus wie des Protestantismus wertvollen) Schrift weiter und bringt mit der Mystik das katholische Autoritätswesen in engen Zusammenhang. Wer das Höchste in einem dunklen Gefühl erlebt, nicht in selbständigem Nachdenken und eigener Gewissenserfahrung, der werde seine Gedanken immer wieder kirchlicher Macht unterordnen. Und Brunner hat in seinem Buch Die Mystik und das Wort (1924) Schleiermacher als im Grunde katholisch hingestellt, weil die Frömmigkeit seiner Reden über die Religion mystisch ist. Gewiß wird vielen Katholiken der Gehorsam gegen die Autorität der Priester dadurch erleichtert, daß die Blüte katholischer Frömmigkeit mystische Erlebnisse sind; immerhin gibt es katholische Frömmigkeit, die gar nicht mystisch ist und die doch, weil katholisch, den Priestern allen herkömmlichen Gehorsam leistet. Schleiermacher hat zwar in Gegensatz zur moralistischen Religionstheorie Kants und zu der intellektualistischen anderer Philosophen und vieler Theologen die Eigenart der Religion nicht selten so beschrieben, daß kein Zusammenhang zwischen ihr und der Erkenntnis und der Sittlichkeit zu bestehen scheint. Aber wie eng sein Christentum tatsächlich von sittlichem Wollen durchdrungen, von protestantischer Gedankenselbständigkeit und Gewissensautonomie bestimmt war, darüber bedarf es keines Wortes. Katholisierend ist seine Frömmigkeit jener Religionstheorie wegen ebensowenig wie etwa heute die Ottos.

Der tiefste Gegensatz zwischen Mystik und protestantischem Wesen endlich liegt an anderer Stelle. Wenn der Protestant den Dienst Gottes vor allem in schlichter täglicher Berufstreue, nicht in reichlicher Andachtsübung sieht, wird immer der Wille, Gott zu gehorchen, das demütige Gefühl, wie tief unter dem heiligen Gott wir stehen, stärker sein als das für die Mystik bezeichnende Bewußtsein des Zusammenfließens der Seele mit Gott.

Manche evangelische Christen werden hier widersprechen, und Katholiken werden finden, daß hier eine Schwäche des Protestantismus zugestanden sei. Hat nicht in dem so gezeichneten Protestantismus — so fragen sie — das Ethische sich die Herrschaft über das Religiöse angemaßt? Die Antwort heißt: erstens scheint dem Protestanten vielmehr das katholische Wesen oft auseinanderzufallen in Kirchlichkeit einerseits, Moralismus andrerseits; die Verbindung beider im wahrhaft religiösen Erleben ist nicht immer da. Zweitens ist, wenn wir Protestanten Gott wesentlich in den Brüdern dienen, die Meinung nicht, daß Religion von Moral verdrängt oder aufgezehrt werde, sondern daß Religiöses und Sittliches sich ganz durchdringen sollen. Alle Arbeit auf Erden

soll der evangelische Christ zur Ehre Gottes tun, und die Liebe zu Gott treibt ihn zu solchem Dienst am Nächsten. Andacht als Atemholen der Seele, Gebet als neue Verbindung mit dem ewigen Quell unserer Kraft haben auch für den Protestanten ihren selbständigen Wert, ihr Recht neben und zwischen der Arbeit. Aber wenn wir jedes Übermaß von Kult, schwärmende Anbetung, die der Not des Nächsten vergißt, ablehnen, wenn insofern im protestantischen Christentum das rein Religiöse allerdings vom Religiös-Ethischen in den Hintergrund gedrängt wird, so hat der Protestant dabei das Bewußtsein, nicht nur im Sinne der Reformatoren zu handeln, sondern vor allem nach Wort und Willen Jesu.

4. Die Mannigfaltigkeit protestantischer Frömmigkeit. Soll die protestantische Frömmigkeit weiter positiv geschildert werden, so läßt sich doch von ihr, weil sie schlichter ist, kein so buntes Bild entwerfen wie von der katholischen. Was vom Moralischen gilt, daß, weil es sich im Grunde immer von selbst versteht, nicht viel Worte darum gemacht werden sollen, das gilt in ähnlicher Weise von einer so eng mit dem Moralischen verwachsenen Frömmigkeit, wie es die protestantische ist. Immerhin ist sie bei aller Schlichtheit mannigfaltig. Z. T. handelt es sich da um Unterschiede, wie sie sich auch im Katholizismus finden, daß die Frömmigkeit des Einen sich mehr an der Natur nährt, die des Anderen mehr an Erfahrungen des menschlichen, sittlichen, geschichtlichen Lebens; jene neigt bisweilen zum Pantheismus, diese fast stets zu streng personalistischer Gottesvorstellung. Natürlich gibt es sodann Unterschiede des Volkstums; die Frömmigkeit des Schweden ist anders als die des Dänen, die des Niederländers anders als die des Schweizers. Daneben Unterschiede in der Frömmigkeit der Zeitalter, die sich in deren religiöser Dichtung ausprägen. Die des Reformationszeitalters und die der altprotestantischen Orthodoxie (Lieder von Luther und von Paul Gerhardt) waren anders als die des Pietismus (Lieder von Arnold und Zinzendorf) und die der Aufklärung (Gellert). Ist für die Frömmigkeit der lutherischen Orthodoxie der Ernst bezeichnend, mit dem man eine verwickelte Lehre als wahr festhält, und die Stärke des Gottvertrauens im Leid, für die des Pietismus innige Heilandsliebe und sittlicher Ernst, so treten bei den Frommen der Aufklärungszeit Gottvertrauen als Vorsehungsglaube und sittlicher Ernst am stärksten hervor, während man verwickelte Lehren zurückstellt. Auch der erneute Pietismus (Albert Knapp) und die erneute Rechtgläubigkeit (Spitta) haben z. T. eigne Färbung ihrer Frömmigkeit und Dichtung. Zum religiösen Lied muß man Tondichtung religiösen Inhalts (von Schütz und Bach bis zu den Meistern des 19. Jh.) und die bildende Kunst (von Dürer bis zur Gegenwart) hinzunehmen, um die Sprache protestantischer Frömmigkeit zu verstehen. So wenig für den Katholizismus eine einzige seiner großen Gestalten allein bezeichnend ist, so wenig ist in einem einzigen aus der Reihe, die mit Luther, Zwingli, Calvin anhebt und zu der Rembrandt und Bach, P. Gerhardt und Fox, Zinzendorf und Wesley, Schleiermacher und Kierkegaard, A. Monod und Robertson, Naumann und Schweitzer gehören, der ganze Reichtum protestantischer Frömmigkeit beschlossen.

Will man Unterschiede evangelischer und katholischer Frömmigkeit aufweisen, so gilt (neben dem in § 68 Gesagten) namentlich: die katholische Kirche mag eine buntere Mannigfaltigkeit zeigen, im Protestantismus sind die

Spannungen stärker. Daß wir Gott kindlich und froh vertrauen dürfen und sollen, und der Ernst der Buße andrerseits, beides ist hier oft schärfer ausgebildet, während im Katholizismus die Vermittlungen zwischen dem Gedanken der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes und dem seiner Güte sozusagen früher einsetzen. Die katholische Glaubenslehre ist abgewogener, rationaler, die evangelische paradoxer.

5. Jesus Christus in der protestantischen Frömmigkeit. Aber kann man die protestantische Frömmigkeit nicht doch einheitlich kennzeichnen von der beherrschenden Stellung her, die Christus im Glauben der Reformatoren einnimmt? Als Sell (Katholizismus und Protestantismus, 1908, S. 125) meinte, wo im Katholizismus die Kirche stehe, da stehe im Protestantismus der Glaube des Einzelnen, hat Th. Kaftan eingewendet (Reden bei der 23. Generalversammlung des Evangelischen Bundes, 1910, S. 118), wo im Katholizismus die Kirche steht, da stehe im Protestantismus vielmehr Christus. Offenbar läßt sich beides sagen, je nach dem, welche Seite vom Wesen der katholischen Kirche man im Sinne hat. Aber so gewiß die Person Christi stärkste Bedeutung für die Frömmigkeit unzähliger Protestanten gewonnen hat (wie denn Luther es als den Hauptartikel bezeichnet hat, daß Christus um unsrer Sünden willen gestorben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferstanden sei), der Versuch, diese Bedeutung in eine Formel zu fassen, die für den gesamten Protestantismus bis zur Gegenwart zutreffend wäre, stößt auf die Schwierigkeiten, die in § 6 und 7 erwähnt wurden. Luthers eigne Frömmigkeit setzt Gott und Christus oft mehr in eins, als dies dem kirchlichen Dogma, der Dreieinigkeitslehre, entspricht; sie hat einen modalistischen Zug. Im Pietismus, namentlich bei Zinzendorf, ist dann bisweilen der Heiland so in den Vordergrund getreten, daß der Vater ganz verschwindet. Auch Schleiermacher hat Christus in den Mittelpunkt der Glaubenslehre gestellt. Aber Liebe zu Jesus, Nachfolge Jesu einerseits, dogmatische Korrektheit andrerseits, ethische Wirkung und dogmatische Schätzung Jesu entsprechen einander oft nicht. Wie bei leidenschaftlicher Heilandsliebe die Christologie modalistisch und bei orthodoxer Christologie das persönliche Verhältnis zu Christus kühl sein kann, so kann die Nachfolge Jesu ernst sein, auch wo Gott und Christus schärfer geschieden werden, Jesus Christus nicht Gottheit zugeschrieben wird, und diejenige protestantische Frömmigkeit, die nicht christozentrisch ist, braucht deshalb nicht ins Alttestamentliche zurückzusinken, gesetzlich zu sein, sondern sie kann ganz vom Evangelium bestimmt sein. Umstritten ist, ob ins Evangelium Jesus selbst nicht doch stärker hineingehört, als in der Frömmigkeit dieser letztgenannten Art hervortritt; auch mag sie bisher Sache einer kleinen Minderheit sein. Aber hier ist diese Frömmigkeit nicht zu beurteilen, sondern nur die Tatsache festzustellen, daß Christus zwar für protestantische Frömmigkeit noch größere Bedeutung zu haben pflegt, als für katholische, weil die Kirche im Protestantismus weniger bedeutet, daß aber seine Bedeutung auch nicht für alle Arten protestantischer Frömmigkeit die gleiche ist.

6. Das Gottvertrauen. Will man dennoch einen Grundton protestantischer Frömmigkeit nennen, so ist es das Gottvertrauen. Es mag als mehr für den lutherischen Typus kennzeichnend erscheinen; der reformierte Fromme

sucht mehr zu Gottes Ehre die Welt umzugestalten (s. § 84). Aber auch im Calvinismus ist, da man das eigne Los und das große Weltgeschehen in Gottes ewigem Rat beschlossen weiß, das ruhige Gottvertrauen stark. Es gibt solches Gottvertrauen in vorbildlicher Art auch bei Katholiken. Immerhin ist katholische Frömmigkeit in erster Linie Gehorsam, daneben unruhige Sehnsucht und, wenn solcher dem Menschen geschenkt wird, seliger Genuß. Namentlich im Luthertum mußte dagegen die Predigt von der Heilsgewißheit eine tiefe Ruhe des Herzens und des Gewissens wirken, mitten in den Stürmen des Lebens. Treten in einer Religion die Gebote Gottes in den Vordergrund, für deren Befolgung Lohn verheißen wird, so ist diese Frömmigkeit in Zeiten des Leids allerdings gefährdet, aber starke Hoffnung auf ein seliges Jenseits hilft dem Frommen, auch im Leid dem göttlichen Gebot treu zu bleiben. Ist dagegen der Grundton der Frömmigkeit Vertrauen, so kann man zwar sagen: der Mensch wird gerade in Zeiten der Not sich vertrauend zu seinem Gotte flüchten. Aber es behält doch auch eine andere Betrachtung der Dinge ihr Recht: Gottvertrauen in guten Zeiten kann egoistisch, selbstgefällig sein, in Zeiten der Not dagegen besteht es seine Probe. Behält da der Mensch festes Gottvertrauen, so zeigt sich, daß er durch seinen Glauben wirklich über sich emporgehoben wird. Und das evangelische Gottvertrauen hat seine Heldenzeiten gehabt. Das Größte hat evangelischer Glaube dem deutschen Volke in Zeiten der Not geleistet, in der Zeit des 30jährigen Krieges evangelischer Glaube in seiner altorthodoxen Form, in der napoleonischen Zeit vorwiegend in rationalistischer Art. Die charakteristischsten Klänge, vielleicht nicht protestantischer Frömmigkeit überhaupt, aber sicher der deutschen lutherischen Frömmigkeit finden wir in Strophen Paul Gerhardts wie Nun weiß und glaub ichs feste und Befiehl du deine Wege.

Zur Geschichte der deutschen lutherischen Frömmigkeit: Aner, Das Luthervolk, 1917; der deutschen Frömmigkeit überhaupt: H. v. Schubert, Die Geschichte des deutschen Glaubens, 1924; der protestantischen überhaupt: Beß u. a., Unsere religiösen Erzieher, II [2]1917.

§ 79. Glaube und Dogma

1. Grundsätzliches. Die dogmatischen Fragen, die religiösen Lehren sind im Protestantismus von vornherein wichtiger gewesen, als im Katholizismus; zugleich aber ist die Lehre hier weniger einheitlich, umstrittener. Die innere Geschichte des festländischen Protestantismus, besonders des deutschen, ist wesentlich durch zwei Tatsachen bestimmt: daß Luther (wie auch Zwingli und Calvin), vieles von der kirchlichen Tradition beiseite werfend, doch das altkirchliche Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit und von Christi Gottheit und zwei Naturen festhielt, und daß andrerseits für solches Festhalten die äußere Sicherung und innere Notwendigkeit fehlte.

Es fehlte die äußere Sicherung, die der Katholizismus in seinem einheitlichen Oberhaupt, dem Papste, hat. Der Protestantismus zerfiel von vornherein in Landeskirchen, und je größer ihre Zahl und je tiefer die politischen Gegensätze zwischen den Staaten waren, um so unwahrscheinlicher war es, daß auf die Dauer alle Landesobrigkeiten sich für Festhalten an der gleichen

Lehre einsetzen würden. Vor allem fehlte die innere Notwendigkeit dauernder Lehreinheit. Dem strengen Katholiken gilt der Zweifel am Dogma als Sünde, dem Protestanten ist selbständiges Nachdenken über religiöse Fragen Pflicht. Nun hielten die Reformatoren an jenen Dogmen fest, weil sie ihnen als schriftgemäß erschienen. Überdies galt die Gottmenschheit Christi als logische Voraussetzung unserer Erlösung. Wer jedoch von der Erfahrung der Erlösung her bei ernstem Nachdenken nicht zu jenem Dogma von Christus kam, dem war im Protestantismus nur Irrtum vorzuwerfen, nicht Sünde. Und daß jene Dogmen wirklich schriftgemäß seien, das konnte, weil im Protestantismus die Bibel nicht mehr nach katholischer Art im Sinne der Kirche ausgelegt, sondern immer neu durchforscht werden sollte, bald bezweifelt werden und wurde mit der Zeit als irrig erkannt. Die von den Aufklärern an der Bibel geübte Kritik hat im Protestantismus alsbald viel stärker gewirkt, als in der katholischen Kirche. Es war aber nicht etwa bloß die kritische Vernunft, die im Protestantismus das zunächst unerschütterte altkirchliche Dogma untergraben hat, sondern der Gehorsam gegen die Bibel hat diese Wirkung gehabt. Man sah schließlich, wie weit der Abstand zwischen dem synoptischen Jesus und Paulus einerseits, Nicäa und Chalcedon andrerseits ist, und die dogmengeschichtliche Forschung hat dann den Weg gezeigt, der vom NT zum Dogma der byzantinischen Reichskirche führte. Hatten die Reformatoren, humanistische Wissenschaft verwertend, mittelalterliche Ansprüche der Päpste kritisiert, so mußten ihre späteren Jünger solche Kritik auch am altkirchlichen Dogma üben. Mit der geschichtlichen Kritik aber verband sich rationale, logische wie ethische. Schon für Luther selbst hatten, so sehr er der Teufelsbraut Vernunft zürnen konnte, helle Gründe, rationale Erwägungen ihre starke Bedeutung. Wenn dann die altprotestantische Orthodoxie doch zähe an der nun einmal festgesetzten Kirchenlehre festhielt, ist das zwar keineswegs bloß als eine nach den Kämpfen der Reformationszeit eingetretene Erschlaffung zu beurteilen. Solche konservative Haltung kann starke religiös-sittliche Motive haben. Zu aller Zeit macht das Gewissen, das uns Menschen unserer Schuld überführt, viele demütig, gerade auch gegenüber ernsten Lehren der Väter, wie es die reformatorischen Lehren von Sünde und Erlösung sind. Aber der Glaube ist nie bloß Gewissenserzeugnis (da das Gewissen über Wert und Unwert urteilt, aber nicht Sein oder Nichtsein feststellt). Und sofern am Glauben theoretisches Denken beteiligt ist, mußte im Protestantismus dieses Nachdenken Bewegungsfreiheit anstreben; es gewann sie seit dem 18. Jh.

Die altprotestantischen Kirchen waren zugleich Volkskirchen und Bekenntniskirchen. Der sehr innerliche, starkes persönliches Erleben fordernde protestantische Glaubensbegriff steht aber in Spannung zu allem Volkskirchentum, und der Begriff der Volkskirche wiederum in Spannung zu dem der Bekenntniskirche. Bekenntniskirche kann eine Volkskirche in der geistigen Lage, wie sie bei uns seit der Zeit der Aufklärung besteht, nur bleiben bei katholischem Glaubensbegriff, d. h. wenn der Gehorsam gegen die Kirchenlehre als heilsnotwendig gilt. Protestantische Volks- und Landeskirchen haben den Anspruch oder Anschein, Bekenntniskirchen zu sein, in neuerer Zeit meist nur unter dem mäßigenden Einfluß des Staates festgehalten. Dem Staat pflegt die Erhaltung

der Volkskirche, der Einheit der Kirche wichtiger zu sein als das Bekenntnis der Kirche. Wo protestantische Kirchen, wie in Amerika, nicht Staatskirchen sind, hat der Anspruch, Bekenntniskirche zu sein, oft zu Spaltung der Kirche geführt.

Der Katholizismus schritt von seinem Glaubensbegriff, seinem Willen, die überlieferte Kirchenlehre festzuhalten, folgerichtig fort zum Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes. Der Protestantismus entwickelte sich (s. § 38 5) in entgegengesetzter Richtung. Glaubt man hier an kein unfehlbares Lehramt, so hält man auch die überlieferte Lehre nicht für unfehlbar, sondern bildet sie um. Je innerlicher der Glaube gefaßt wird, um so freier wird er von menschlichen Autoritäten; Begriffe wie Glaubensregel, Glaubensnorm werden im Protestantismus von vornherein als fragwürdig empfunden, gerade von solchen Christen, deren Gewissen an Gott gebunden ist. Gilt dem Katholiken die Kirche als „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit", als Besitzerin der Wahrheit, so fordert der Protestant vielmehr, daß nach der erkannten Wahrheit sich die kirchliche Verkündigung richte.

2. Glaube und Theologie im neueren Protestantismus. In Großbritannien und den Niederlanden schritt die Philosophie der Aufklärung nur vereinzelt (wie bei Hume) zum Kampf gegen die Religion überhaupt fort, in Deutschland erst recht nicht. Wohl aber ward hier neben der Aufklärung eine Philosophie wirksam, die, tiefer als diese, den religiösen Glauben noch nachhaltiger umgestaltet hat, die des deutschen Idealismus. Half Kants Erkenntnislehre die Religion als einen philosophisch nicht erweislichen Glauben von aller Wissenschaft scheiden, so hat Schleiermacher durch seine Religionstheorie Gedanken klären helfen, die im Protestantismus von vornherein angelegt waren. Die altprotestantische Orthodoxie hatte es vergessen, daß die Reformation auch aus dem Widerspruch lebendiger Frömmigkeit gegen den Intellektualismus scholastischer Systeme erwachsen war. Dann hatten einige Pietisten und Herder den Gefühlscharakter der Religion besser verstanden. Schleiermacher ist nun zwar seiner ganzen Geistesart und Denkweise nach von Luther nicht nur scheinbar tief geschieden. Aber wenn für Luther Glaube Vertrauen war und wenn er von philosophischen Beweisen in religiösen Dingen deshalb nichts hielt, so konnte das Wesen des reformatorischen Glaubens klarer erkannt werden nach den Forschungen Schleiermachers und anderer über das Wesen der Religion. Ist aber Glaube Vertrauen, ist Religion im Grunde Gefühl, dann muß das Dogma als sekundär erkannt werden. Dann wird auch vom Wesen des Glaubens her deutlich, was in Hinsicht auf den Gegenstand des Glaubens schon lange anerkannt war, daß nämlich alle unsere religiösen Aussagen und Begriffe unzulänglich sind, unvollkommen bleiben. Ob die überlieferten nicht doch oft angemessener sind, tiefere Wahrheit enthalten, als manche neueren, kritisch umgebildeten, diese Frage mag sehr wohl aufgeworfen werden, aber während die katholische Theologie das Dogma erläutert und verteidigt, arbeitet die protestantische seit dem 18. Jh. ständig daran, es nachzuprüfen und neuzugestalten. In das Feuer, das die Reformatoren angezündet haben, mußte schließlich alle überlieferte Lehre hineingeworfen werden; ob sie davon verzehrt oder aber nur umgeschmolzen wird,

vielleicht geläutert neue Festigkeit gewinnt, das wird Gott entscheiden, der über der Geschichte waltet. Stellt man die Lehre der protestantischen Bekenntnisschriften des 16. Jh. dar, so bietet man also ein Stück Dogmengeschichte oder Geschichte der Theologie; der Konfessionskunde der Gegenwart dient man damit nur mittelbar. Die in den protestantischen Kirchen heute herrschenden Gedanken darzustellen ist aber sehr viel schwieriger, ist an vielen Punkten fast unmöglich, da, auch wo es nach kirchenamtlich gebrauchten Formeln so scheint, als seien die Bekenntnisschriften in voller Geltung, die tatsächliche geistige Lage dem nicht entspricht. Und wenn in Deutschland im Zusammenhang mit den kirchlichen Kämpfen der letzten Jahre bei Vielen in der Bekennenden Kirche der Wille herrscht, wieder feste Autoritäten für die Verkündigung aufzurichten, so bestehen doch auch unter Theologen und Laien der Bekennenden Kirche starke Lehrunterschiede. Nur wer sich klar macht, daß an Stelle der einheitlichen Herrschaft der Kirchenlehre im Protestantismus mehr und mehr der Austausch, Wettbewerb und Kampf religiöser Überzeugungen getreten ist, kann dann den tatsächlich nicht geringen, aber nicht leicht zu formulierenden (s. § 6 und 7) religiösen Gemeinbesitz des heutigen Protestantismus recht ermessen. Ist im Katholizismus das Dogma, von Pietät und kirchlicher Macht geschützt, noch in wesentlich unveränderter Geltung, so gilt das im Protestantismus allenfalls von einigen englisch-amerikanischen Freikirchen, aber nicht mehr von den meisten europäisch-festländischen Kirchen, auch von denen nicht mehr, die in besonderem Maße Volkskirchen sind. Welche wäre das so sehr wie die der Siebenbürger Sachsen; aber auch hier kennt man tiefgehende theologische Auseinandersetzungen. Im Vergleich zum Katholizismus erscheint der Protestantismus als in ewiger Bewegung begriffen. Aber gerade weil es so ist, hat er seinen Anteil daran, daß der Gottheit lebendiges Kleid gewirkt wird.

Erörtert werden soll hier noch der Versuch, die Lehre, das innere Wesen des Protestantismus auf zwei Prinzipien zurückzuführen.

§ 80. Die sog. beiden Prinzipien des Protestantismus

1. Zur Geschichte der Theorie. Von zwei Prinzipien des Protestantismus pflegt man erst seit dem 19. Jh. zu reden; man nennt die Rechtfertigung aus dem Glauben das Materialprinzip, die alleinige Autorität der Bibel in Glaubensfragen das Formalprinzip des Protestantismus. Der Ausdruck geht auf Twesten († 1876) zurück. In neuerer Zeit ist die Bedeutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre namentlich durch Forschungen und Urteile von Lagarde, Dilthey, Troeltsch und anderen zum Problem geworden. Teils wird bestritten, daß die Rechtfertigungslehre für die Reformatoren selbst entscheidend gewesen sei; wichtiger sei z. B. das neue Lebensideal gewesen, das damals im Bürgertum gegenüber dem asketischen, kirchlich-mittelalterlichen sich durchgesetzt habe. Teils behauptet man, die Rechtfertigungslehre sei dem Protestantismus unserer Tage fremd geworden, eine ehrwürdige Formel ohne Bedeutung für das religiöse Leben der Gegenwart Die Theologie hat aber gerade seit dem Weltkriege sich dieser reformatorischen Hauptlehre wieder mit besonderem Interesse zugewandt.

2. Zwei Prinzipien oder eins? Daß hier zwei Prinzipien genannt werden, erscheint insofern nicht anfechtbar, als die Frage, woher wir religiöse Erkenntnis gewinnen, unser Verhältnis zu Gott erkennen, und die Frage, wie dieses Verhältnis ist, an sich verschieden sind. Ein Zusammenhang besteht aber, da wir für jene Frage auf Gottes Offenbarung in der Bibel verwiesen werden, und für unser Verhältnis zu Gott die Gnade Gottes in Christus als bestimmend hingestellt wird; beide Male ist also Gottes Wille entscheidend. So beide Prinzipien auf das eine der Herrschaft Gottes zurückzuführen, entspräche nicht nur reformiertem Empfinden, sondern auch dem Luthers, wie es namentlich in de servo arbitrio sich äußert.

Aber jene beiden Prinzipien bezeichnen den Kern der reformatorischen Denkweise nicht ausreichend. Dadurch, daß wir allein auf Gottes Gnade vertrauen sollen, wird der Heilswert eigner Werke wie priesterlichen Tuns ausgeschlossen. Die katholische Lehre wird verworfen, daß Gottes Gnade und unsre Werke zusammen uns das Heil schaffen. Wenn aber die katholische Kirche nicht nur für den Erwerb des Heils Bedeutung zu haben beanspruchte, sondern ebenso Autorität für die Erkenntnis des Heils, so setzten die Reformatoren der Autorität der kirchlichen Tradition nicht nur die der Bibel entgegen, sondern im Grunde die des eigenen Gewissens. Luther hat einige Stücke der Bibel gemäß seinem gewissenhaften Nachdenken und unter Berufung auf andere biblische Stücke verworfen. Fand dann die altprotestantische Orthodoxie die eigne Überzeugung und den Wortlaut der Bibel übereinstimmend, so darf doch die Reformation nicht so verstanden werden, als sei an Stelle der von außen kommenden Autorität der Tradition und der Bibel nun nur die von außen kommende Autorität der Bibel gesetzt worden. So heteronome Denkweise hätte den Katholizismus nicht aus den Angeln gehoben. Sondern die erwachende Selbständigkeit gewissenhaften Nachdenkens benutzte als Waffe gegen ein entartetes Kirchentum die Bibel, die Urkunde reineren Christentums. Wirkte hier die Gewissensselbständigkeit, so wirkte in der Erkenntnis vom Unwert unsres Tuns die Gewissenhaftigkeit Luthers. Darin liegt ein enger Zusammenhang jener beiden sog. Prinzipien; sie haben e i n e Wurzel (s. 78 1).

A. Ritschl, Die beiden Prinzipien des Protestantismus, ZKG I 1876, S. 397 bis 413, wieder abgedruckt in seinen Ges. Aufsätzen 1893, S. 234ff.; C. Stange, Ritschls Urteil über die Prinzipien des Protestantismus, StKr 1897, S. 599—621.

§ 81. Die Rechtfertigung aus dem Glauben und die protestantische Sittlichkeit

1. Die Rechtfertigung aus dem Glauben. Gemäß dem in der Vorrede und in § 79 Gesagten handelt es sich hier nicht um Darlegung der reformatorischen Rechtfertigungslehre, deren ursprünglichen Sinn und deren Wandlungen man in den letzten Jahrzehnten fleißig erforscht hat. Auch nicht um den Unterschied lutherischer und reformierter Lehrweise, soweit solcher an diesem Punkt besteht (s. § 84), und um die Geschichte der Rechtfertigungslehre im Protestantismus. (Über diese Geschichte sei nur so viel gesagt: schon die lutherische Orthodoxie wich von der ursprünglichen reformatorischen Denk-

weise ab, indem sie einerseits, alles Katholisieren abwehrend, den Vorgang der Rechtfertigung allzusehr isolierte, andrerseits nicht mehr in Luthers Weise Gottes Prädestination und Souveränität betonte. Die Pietisten suchten die Rechtfertigung persönlich zu erleben, aber auch sie entfernten sich eben dabei von der reformatorischen Lehrweise. Noch weiter entfernten sich die Aufklärer, die den Menschen nicht pessimistisch, vielmehr optimistisch beurteilten.) Sondern es handelt sich im Folgenden um die Beurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre gegenüber der katholischen Heilslehre. Beide sind nicht ohne weiteres vergleichbar. Mit dem Vorbehalt, daß da nur ein relativer Unterschied besteht, ist der Satz richtig, bei der katholischen Lehre handle es sich um die Frage, wie aus dem Sünder ein objektiv Gerechter werde, bei der reformatorischen dagegen darum, wie ich der göttlichen Gnade gewiß werde. Daß überdies nach katholischer Lehre die Rechtfertigung nur ein Moment des Heilsprozesses ist, ward § 44 3 erwähnt; sie ist da bei weitem nicht von der Bedeutung, die sie für das reformatorische Denken hat; bezeichnend ist, daß sie im catechismus romanus überhaupt nicht vorkommt.

Wirklich verstanden werden kann der Gegensatz katholischer und reformatorischer Rechtfertigungslehre nicht von ihren Formeln, sondern nur von ihren Motiven her. Die katholische Kirche geht von der Überzeugung aus, daß Gott den Menschen mit Freiheit ausgestattet habe; Gottes Gnade führt den Menschen weiter, gratia naturam perficit (durch die Gnade wird die Natur vollendet, wird sie vollkommen). Jene Gabe der Freiheit ging auch durch die Sünde nicht verloren. Der Mensch muß tun, was „an ihm ist" (quod in se est). Luther betont vielmehr die Macht der Sünde, die Verderbtheit der menschlichen Natur. An mir ist nichts; um so heller leuchtet das Wunder, daß Gott uns befiehlt, seiner verzeihenden Güte zu vertrauen. Im Katholizismus wird das Werk des Schöpfergottes geehrt und das sittliche Interesse gewahrt, in der reformatorischen Lehre die Herrlichkeit der Erlösung gepriesen und das religiöse Interesse gewahrt, daß der Mensch sich ganz Gott hingeben muß. Dieses Interesse kann noch schärfer ausgesprochen werden, als es bei den Reformatoren geschah. Keinesfalls darf bei dem iustificari ex fide die fides als eine vorausgehende menschliche Leistung erscheinen. Die Reformatoren habe sie auch nicht so angesehen.

Jede der beiden Parteien hat von ihren religiösen Motiven her die Formeln der anderen ungerecht beurteilt. Viele Protestanten sind erstaunt, wenn sie lesen, daß das Tridentinum lehrt (sess. 6 c. 8): „Nichts von dem, was der Rechtfertigung vorangeht, sei es Glaube oder Werke, verdient die Gnade der Rechtfertigung selbst." Und noch in der Gegenwart drückt man bisweilen das Interesse an der Lehrweise seiner Kirche so aus, daß ein falsches Bild von derjenigen der andern entstehen könnte. Der katholische Theolog Adam schreibt (Wesen des Katholizismus [2]1925 S. 123): „Die Gnade ist nicht wie ein strahlender Goldmantel, der über den menschlichen Leichnam gelegt wird." So meinen es doch auch die Reformatoren nicht, oder wenigstens: der Leichnam wird lebendig. Ist die Rechtfertigung nach späterer protestantischer Lehre ein actus forensis Gottes, ein richterliches Urteil, so ist sie doch nach der ursprünglichen Lehre Melanchthons (und Luthers) zugleich vivificatio und regeneratio,

Belebung und Wiedergeburt. Schon das Wort iustificatio hat einen etwas anderen Sinn, als Rechtfertigung, Gerechterklärung; es heißt Gerechtmachung.

Haben die Reformatoren mit gutem Grunde gegen die katholische Lehre, die Gott und Menschen zusammenwirken läßt, zunächst betont, daß wir uns ganz auf Gott verlassen müssen, schien ihnen nur so Christi Ehre gewahrt und der geängsteten Gewissen Trost gesichert, so haben sie freilich die Spannung zwischen Gottes Allmacht und Güte einerseits, andrerseits unserer Pflicht, das Gute zu tun, nicht einfach stehen lassen, sondern Formeln gesucht, die Gottes Wirken stärker betonten, als die katholischen es tun. Für Luther gehören die Erbsünde und die Unfreiheit unseres Willens zusammen; was er dem natürlichen Menschen zuerkennt, ist nicht Freiheit des Willens, sondern nur eine bescheidene Freiheit des Handelns. Dem Frommen aber wird auch, was wir an iustitia civilis (bürgerlicher Unbescholtenheit) haben, als gottgegeben gelten (während die ältere lutherische Dogmatik vielmehr hervorhebt, solche sei dem natürlichen Menschen erreichbar). Andrerseits erscheint der sittlichen Betrachtung auch das wahrhaft Gute als ein von allen Menschen Anzustrebendes und in irgendeinem Maße von ihnen Erreichbares. Eine widerspruchslose Vorstellung vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen gewinnen wir nie. Seit Kant ist deutlich, warum es so ist. Die Formeln der katholischen Rechtfertigungslehre stellen ein kunstvolles, freilich auch gekünsteltes Kompromiß dar, aber ebenso gilt: die der altprotestantischen genügen heute auch manchem von denjenigen Protestanten nicht mehr, die an den innersten Motiven der reformatorischen Heilslehre durchaus festhalten, in ihr tiefste Wahrheit finden, die Wahrheit, daß gerade der sittlich ernste Mensch, wenn sein Denken überhaupt religiös ist oder wird, vor Gott zusammenbricht und nur im Vertrauen auf Gottes Güte ein neues Leben gewinnt. Diese Wahrheit kann man festhalten, auch wenn man nicht mehr die altkirchliche und reformatorische Form für den Gedanken hat, Christus sei uns Offenbarer und Bürge der Güte Gottes. Diese Form waren die altkirchliche Christologie und die Anselmsche Versöhnungslehre. Für Luther und Calvin waren diese Dogmen Voraussetzung ihrer Rechtfertigungslehre. Andrerseits hatte die reformatorische Heilslehre Folgen von prinzipiellster Bedeutung, eine Veränderung im Gottesbegriff: der Vater trat vor den Herrn und Richter. Und eine Veränderung in der Vorstellung von der Seligkeit: deren Inhalt bildet nicht mehr in erster Linie die Anschauung eines uns jetzt unergründlichen Höchsten, sondern eine Vollendung der jetzt schon in Liebe erfahrenen Freude. Mag so Luthers Rechtfertigungslehre von höchstem Wert sein, mag sie das Verhältnis des Menschen zu Gott aussprechen, das dem Gottesbegriff des Evangeliums entspricht, zur Kennzeichnung des Gegensatzes von katholischem und protestantischem Wesen ist sie heute nur mit Vorbehalt zu brauchen (wie denn schon die Ausdrücke Rechtfertigung und Glaube für weitere Kreise immer der Erläuterung bedürfen; Rechtfertigung bezeichnet nur eine Seite der Sache, und gegen intellektualistische, katholisierende Mißverständnisse muß immer wieder klargestellt werden, daß Glaube Vertrauen ist). Tatsächlich gibt es katholische Fromme, die von Werkgerechtigkeit frei sind, und evangelische, die vom Werte des Tuns des Guten anders reden, als es der reformatorischen

Lehrweise entspricht; aber man muß heute davon oft anders reden, weil die Protestanten unserer Tage nicht durch die katholische Bußpraxis hindurchgegangen sind und daher die reformatorische Predigt von der Heilsgewißheit z. T. gar nicht verstehen, die, wie Melanchthon sagt, durchaus ad certamen perterrefactae conscientiae referenda est nec sine illo intelligi potest — sich auf den Kampf erschrockenen Gewissens bezieht und ohne ihn nicht verstanden werden kann (CA XX, 17).

Will man die Bedeutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre religionsgeschichtlich würdigen, dann gilt: es war notwendig, daß über kultischer Religion sich sittliche Religion erhob. Aber diese steht stets in der Gefahr, daß, weil sie an den Menschen sittliche Forderungen richtet und mit seiner Verantwortlichkeit seine Freiheit betont, das Empfinden für Gottes Macht zurücktritt, der Sinn dafür, daß Gott Eins und Alles in der Religion ist. Sittliche Religion ist in Gefahr des Moralismus. Auch das katholische Christentum war in dieser Gefahr. Von ihr befreite sich das Christentum, indem die Reformation bekennt: Gott allein ist's, dem wir unser Heil verdanken. So bedeutet die reformatorische Rechtfertigungslehre, daß im Christentum als sittlicher Religion doch eine Besinnung aufs Wesen der Religion, eine Rückkehr zu diesem eintritt.

Aus der Fülle der Literatur über die Rechtfertigungslehre, besonders auch über den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und sittlichem Leben, seien hier nur der zur Geschichte dieser Lehre wichtige Vortrag von Holl genannt: Die R. im Lichte der Geschichte des Protestantismus, wieder abgedruckt in: Der Westen, 1928 (nebst dem anderen: Was hat die R. dem modernen Menschen zu sagen?), und Köberles systematisches Werk Rechtfertigung und Heiligung, zuerst 1929.

2. Die protestantische Sittlichkeit (s. auch § 56, 62, 78). Die Reformatoren legten Wert darauf, daß gerade sie zu zeigen vermochten, wie es zu guten Werken komme, während die Hilfe zum Tun des Guten, die nach katholischer Lehre durch die Sakramente gewährt wird, d. h. durch die hier dem Menschen eingeflößte Gnade, psychologisch unverständlich bleibt. Wenn nach dem bekannten Wort (das bei Luther nicht nachgewiesen ist, aber seine und der andern Reformatoren Denkweise treffend wiedergibt) fides sola iustificat, sed numquam est sola der Glaube allein rechtfertigt, aber nie allein ist (d. h. nie ohne Werke), so bezeichnen die letzteren Worte in der Tat etwas psychologisch Notwendiges. Auf Gott und Christus vertrauen kann nur, wer in seiner Lebensführung dem Willen Christi folgt, und die Dankbarkeit für Gottes Güte treibt uns zum Dienst an den Brüdern. Wir tun gute Werke nicht um selig zu werden, sondern weil wir selig sind in der Erfahrung von Gottes Gnade, tun wir gute Werke. Wie es kein Sollen für den Glauben gibt, der vielmehr einerseits ein freies Vertrauen, andrerseits ein Müssen ist, in dem Menschen notwendig erwächst, den Gottes Güte überwältigt, so gibt es streng genommen kein Sollen mehr in der Ethik, wenn auch gegenüber der tatsächlichen Unvollkommenheit der Menschen das Gesetz seine Bedeutung behält. Stützt sich die katholische Ethik mit pädagogischer Weisheit auf Erfahrungen, die wir an der Masse machen, so ruht die reformatorische auf den Erfahrungen einiger ernstester Menschen, die, an ihrer eigenen Kraft verzweifelnd, dann im Vertrauen auf Gottes Güte die Kraft zum Guten fanden. Die starken Ansätze zur Heraus-

arbeitung einer reinen Gesinnungsethik, die bei Luther da sind, wurden freilich durch den Biblizismus der altprotestantischen Kirche verdeckt; aber sobald im Protestantismus sich der Bibel und anderen Autoritäten gegenüber selbständiges Nachdenken über wissenschaftliche und Lebensfragen gebildet hatte, schuf Kant seine Ethik mit dem Prinzip der Autonomie. Bei aller weiten Verschiedenheit der Männer und der Zeiten führt doch eine gerade Linie von Luthers Kämpfen im Kloster bis hin zu Goethes Wort:

Denn das selbständige Gewissen
ist Sonne deinem Sittentag.

Wenn diese protestantische Gesinnungsethik den Glauben an Verdienstlichkeit menschlichen Tuns und das asketische Ideal brach und zunächst mit der Unendlichkeit der sittlichen Forderung die Gleichheit der Pflicht für alle lehrte, so ward die notwendige Individualisierung der Pflichten schon durch die reformatorische Schätzung des Berufs gegeben. An Stelle der katholischen Scheidung von ausreichender Sittlichkeit der in der Welt lebenden Christen und höherer Sittlichkeit der Mönche trat eine andre Scheidung, die zwischen dem Christen als Christen und ihm als Inhaber seines Amtes in der Welt, eine Scheidung, die nicht bei Luther selbst, aber im Luthertum zu allzustarker Anpassung an sehr unchristliche Zustände dieser Welt geführt hat. Das aktivere reformierte Wesen ist in anderer Gefahr: nach Kennzeichen dafür suchend, daß man zu den Erwählten gehört, überschätzt man bestimmte äußerlich wahrnehmbare Merkmale und verfällt leicht in gesetzliches, pharisäisches Wesen. In Erkenntnis und Betätigung der Pflichten gegen die Brüder, in sozialer Hilfe gehen Protestanten und Katholiken wesentlich zusammen. Soweit im praktisch-sittlichen Verhalten Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten bestehen, folgen sie wesentlich aus dem schon Besprochenen. Die Pflicht der Selbständigkeit im Nachdenken allen Autoritäten gegenüber, die Pflicht der intellektuellen Redlichkeit pflegt auf katholischer Seite nicht im selben Umfang anerkannt zu werden wie im neueren Protestantismus. Wird vom asketischen Ideal, von mönchischen Stimmungen aus auf katholischer Seite manches Kunstwerk, besonders die künstlerische Darstellung des Nackten, oft in einer Weise beurteilt, die vielen Protestanten als eng erscheint, so werden sich doch im Kampfe gegen das, was Schmutz ist, und in der Überzeugung vom sittlichen Gehalt wahrer Kunst ernste Katholiken und Protestanten stets zusammenfinden.

Zu Luther: C. Stange, Luther und das sittliche Ideal, 1919; Holl, Der Neubau der Sittlichkeit (in: Ges. Aufsätze Bd. I, Luther, [2]1923); ders., Luther und Calvin, 1919. S. auch die Lit. bei § 69.

§ 82. Die Bedeutung der Bibel

1. Die Lehre von der Bibel und das Leben in der Bibel. Viel biblisches Gut lebt auch in katholischem Kult, katholischer Frömmigkeit und Theologie. Ist aber die Reformation Verinnerlichung, Verselbständigung des Glaubens, so kann als Mittel, ihn zu wecken, allein das Wort gelten; nur durch sein Wort verkehrt Gott unmißverständlich mit uns, nicht durch Dinge. Je mehr Anstoß

man nun an später aufgekommenen Lehren der Kirche nahm, um so ausschließlicher fand man Gottes Wort in der auch von der katholischen Kirche höchstgestellten Urkunde der Offenbarung. Und wenn die Reformation ein Aufstand der Frömmigkeit gegen Kirchentum und Theologie war, so ist das wichtigste Mittel zu dauernder Konzentration auf das eigentlich Religiöse dem Protestantismus die Bibel geworden. Betont man, wie es in § 78 geschehen ist, die Selbständigkeit des Protestanten, so darf sie doch nicht dahin mißdeutet werden, daß sie geschichtsloser Subjektivismus wäre; die Reformation setzt das in der Bibel gegebene Christentum voraus, und die Reformatoren fühlten sich im Gewissen an die Bibel gebunden. Nur entsprach der Lehre von der Bibel nicht immer die wirkliche Vertrautheit mit ihr, das Leben in ihr. Als die Orthodoxie gegenüber dem katholischen Einwand, die Bibel sei erst von der Kirche beglaubigt, die Theorie von der Verbalinspiration der Bibel ausgebildet hatte, war doch die Bibelkenntnis zeitweise gering. Erst der Pietismus hat die Bibel zum Volksbuch gemacht. Bedeutet sie heute dem protestantischen Volke weniger, so liegt das nicht in erster Linie an der wissenschaftlichen Kritik, der sie seit dem 18. Jh. ausgesetzt ist, sondern an der Fülle von Literatur und sonstigem interessierenden Stoff, der neben und vor die Bibel getreten ist. Aber nach Zeiten geringer Beschäftigung mit der Bibel wird mit Jesus, den Aposteln und Propheten immer wieder auch das Buch lebendiger und wirksamer werden, in dem die Wurzeln der Kraft evangelischen Glaubens liegen. Freilich wirkt nicht die ganze Bibel gleich stark. Weite Strecken des AT, die ohnehin seit langer Zeit wenig für evangelische Frömmigkeit bedeuten, werden dem protestantischen Volk in dem Maße unbekannter werden, als im Unterricht an die Stelle der Bibel ein biblisches Lesebuch tritt. Und die Wirkung des religiös-ethischen Gehalts der Bibel ist beeinträchtigt durch starken Widerspruch naturwissenschaftlicher und historischer Denkweise gegen viele biblische Erzählungen. Gelingt es nicht, das protestantische Volk zu geschichtlichem Bibelverständnis zu erziehen (das aber doch nur Erwachsenen erreichbar ist, nicht schon Kindern im Religionsunterricht mitgeteilt werden kann), so wird das Schriftprinzip der Reformation zu einer schweren Gefahr für die evangelischen Kirchen.

M. Kähler, Geschichte der Bibel in ihrer Wirkung auf die Kirche, in: Dogmat. Zeitfragen I [2]1907.

2. **Glaube und Geschichte im Protestantismus.** Mit der Frage nach der Bedeutung der Bibel hängt die nach der Bedeutung der Geschichte für den protestantischen Glauben zusammen. Die Hochschätzung der Bibel in der altprotestantischen Orthodoxie war kein Beweis geschichtlichen Sinnes; die Bibel war hier über die Geschichte hinausgehoben. Immerhin hatte, wenn man die biblische Begründung des Glaubens als geschichtliche Begründung ansieht, die altprotestantische Orthodoxie eine doppelte Begründung für den Glauben, denn neben der biblischen stand die rationale durch Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise. Die Aufklärung, auch die von ihr beeinflußte Theologie, betonte dann einseitig die ewigen Vernunftwahrheiten und stellte die geschichtliche Begründung des Glaubens zurück. Im 19. Jh. haben Schleiermacher, die Biblizisten, Hofmann, A. Ritschl wiederum die geschichtliche Begründung

auf Kosten der rationalen betont. Auch in der Gegenwart gehen beide Strömungen nebeneinander her. Kann im Katholizismus die geschichtliche Begründung des Glaubens ganz hinter Mystik und Unterwerfung unter das gegenwärtige kirchliche Lehramt zurücktreten, so wird protestantische Frömmigkeit, weil sie keine unfehlbare Kirche kennt, stets, um christlich zu bleiben, stärker an Geschichtliches, an Jesus Christus und sein Evangelium, gebunden bleiben.

§ 83. Kult, Kirchenverfassung und Bedeutung der Kirche

1. Der Kult. Praecipuus cultus dei est docere evangelium, der wichtigste Gottesdienst ist das Evangelium verkünden (Apologie XV, 42). Das Verhältnis von Sakrament und Predigt ist durch die Reformation umgekehrt worden. Auf dem Höhepunkt des Kults steht im Katholizismus die eucharistische Wandlung, im Protestantismus die Predigt — Gott handelt mit uns durchs Wort — oder das Gebet. Gott ist dem Protestanten im Geiste, im Worte gegenwärtiger als im Brot. Oder soweit das bei der Frömmigkeit mancher Lutheraner anders ist, hat diese insofern nichts Protestantisches. Die katholische Kirche hat Priester, die nebenher Prediger (und Seelsorger) sind; die evangelische hat Prediger und Seelsorger, die daneben auch solche Kulthandlungen vollziehen, die nicht nur Wortverkündigung sind. Katholischer Kult kann ohne Gemeinde, evangelischer kann ohne Geistlichen gehalten werden, sofern Wortverkündigung Recht Aller ist und Pflicht eines Jeden werden kann, der dazu geeignet ist. Der evangelische Kult wird stets in der Landessprache gehalten. Daß er schlichter ist als der katholische, bedeutet nicht, daß er stets kürzer sei. Die Predigt ist oft viel länger als eine Messe zu sein pflegt. Weil das Mysterium fehlt, gewinnt das Ethische, gewinnt die Persönlichkeit des Predigers und der Gemeindeglieder größere Bedeutung. Die Hörer sind stärker von der Individualität des Predigers abhängig als die Zuschauer bei der Messe von der des Priesters. Um so ernster ist die Verantwortung des Predigers; eine schlechte Predigt kann, wie Rittelmeyer sagt, zur Gottesdienststörung werden, wenn nämlich der Prediger durch seine Worte die Andacht derer stört, die Gott suchen. Der überzeugte Protestant wird trotz dieser Gefahr den protestantischen Kult grundsätzlich dem katholischen vorziehen, weil es Predigt gibt, die, was der Mensch beim Anschauen und Anhören der Messe nur dumpf ahnt, zur Bewußtheit erhebt und zu stärkerer Wirkung bringt. Da Gott mit der Gemeinde nicht anders durchs Wort handelt als mit den Einzelnen, hätte für solche Einzelne, die reif genug sind, ihre Erbauung selbst zu gewinnen, der Gemeindekult keine spezifische religiöse Würde. Aber wer ist so reif? Wer jedoch irgend bei kirchlichen Feiern ehrfürchtiger oder seines Glaubens gewisser geworden ist, den verpflichtet schon die Dankbarkeit, an solchen Feiern weiter teilzunehmen. Und Unzähligen ist nach Zeiten eines selbstgenügsamen Individualismus ein neues Erleben der Gemeinschaft und ihres Wertes geschenkt worden, gerade auch der Gemeinschaft am Heiligen. So ist die Pflicht, den Kult zu besuchen, die Pflicht zur Kirchlichkeit keineswegs nur ethisch zu begründen, damit, daß man die Gemeinschaft mit den Brüdern fördern solle.

Als höchster evangelischer Feiertag gilt der Karfreitag, der uns die Spannung zwischen Gottes Heiligkeit und Gottes Liebe am stärksten veranschaulicht; höchster Feiertag der katholischen Sakramentskirche ist Fronleichnam.

Im einzelnen bestehen starke Unterschiede zwischen reformiertem und lutherischem Kult. Jener ist schlichter; mit der Messe verschwand der Altar; er wurde durch einen Tisch ersetzt. Nur von ganz wenig Liturgie wird die Predigt umrahmt; als Gemeindegesang kannte man ursprünglich fast nur Psalmen. Es gab keine Orgel, keine Bilder in den Kirchen (gemäß dem als 2. Gebot gezählten Bilderverbot des ATlichen Dekalogs; die Zählung ist dieselbe wie in der morgenländischen Kirche, s. S. 96). Der Prediger trägt oft keinen Talar. Die Feiertage außer den Sonntagen fallen wesentlich weg. Das Abendmahl, vom sonstigen Kult getrennt, wird zur Gemeinschaftsfeier der Gemeinde, so daß der ältere Calvinismus keine Privat-, keine Krankenkommunion kannte. In manchen Gegenden bleibt die Gemeinde dabei auf ihren Bänken sitzen, tritt nicht an einen (dem Altar immerhin vergleichbaren) Abendmahlstisch heran. Der lutherische Kult dagegen behielt vieles von der Anlage der Messe, was als Adiaphoron bestehen bleiben konnte, bisweilen aber in katholisierender Weise betont wurde. Daß das Abendmahl in den sonntäglichen Hauptgottesdienst als sein Höhepunkt hineingenommen werde, wie hochkirchliche Lutheraner anstreben, geschieht freilich nur selten. Schon die Verbindung von längerer Liturgie mit der Predigt ist zum Problem geworden; liturgische Feiern ohne Rede und Predigtgottesdienste ohne Liturgie treten auseinander. Sofern Opfer und Altar zusammengehören, der Katholizismus beides hat, die reformierte Kirche mit dem Opfer auch den Altar abschaffte, die lutherische ihn aber behielt, mag das minder folgerichtig erscheinen; oder kehrt mit dem Altar doch das Priestertum irgendwie wieder? Die angegebenen Unterschiede lutherischen und reformierten Kults haben sich allerdings, z. T. schon im 18. Jh., in manchen Gebieten vermindert; der lutherische Kult wurde schlichter, der reformierte wurde reicher ausgestaltet.

Bildet den Kern religiöser Feier die Anbetung, so ist der protestantische Kult, soweit seinen Hauptinhalt Rede, Belehrung ausmacht, der Ergänzung, der reicheren Ausgestaltung bedürftig. Hier liegt das Recht der heute auch in Deutschland verbreiteten hochkirchlichen Bestrebungen. Seine Grenze hat es daran, daß die Schönheit, die der Wahrheit und der Kraft zum Guten dienen sollte, leicht die Herrschaft an sich reißt, ein vermeintlich frommer Genuß an Stelle des schlichten Ernstes tritt, mit dem wir Gott suchen sollen und mit dem allein wir ihn finden. Das Gefühl: „Gott ist gegenwärtig" wird aber dem Protestanten nicht so sehr durch den Schmuck des Kultus gegeben wie dem Katholiken; im schlichtesten Raum können Christen erfahren, daß das Wort des Herrn wahr ist: „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen".

Wenn den Rang von Sakramenten nach reformatorischer Lehre nur Taufe und Abendmahl haben, so sind die übrigen katholischen Sakramente (abgesehen von der letzten Ölung) doch als feierliche Handlungen im Protestantismus erhalten geblieben oder wieder aufgelebt. Im Luthertum bestand lange die Privatbeichte; schließlich ist das Beichtgebet hier zu einem Stück der Abend-

mahls- (bisweilen auch der regelmäßigen Sonntags-) Liturgie geworden. Wenn die Konfirmation nicht als Sakrament gilt, so hat sie doch im deutschen Volksleben eine stärkere Stellung als die Taufe. Taufverweigerung ist viel häufiger als Fernbleiben von der Konfirmation. Die überlieferte dogmatische Schätzung ist da nicht maßgebend für die praktische religiöse Bedeutung.

Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst, [2]1925; K. Eger, Evang. und kath. Gottesdienst, 1926.

2. **Die Kirchenverfassung.** Sowohl die innere Verfassung der Kirche als auch die Stellung der Kirche zum Staat ist im Protestantismus von vornherein mannigfaltig gewesen.

Die Reformation war in vielen Gebieten auch ein Sieg (modern ausgedrückt) des Staates über die Kirche, eine Erweiterung der Aufsichtsrechte und Pflegepflichten für das religiöse Leben, die der weltlichen Obrigkeit zustanden. Wo die Landesherren im Bunde mit dem Papste standen, mußten die Protestanten ihre kirchliche Organisation selbständig ausbauen, so namentlich in Frankreich. In den reformierten Gebieten Westeuropas, die kulturell höher standen als die meisten lutherischen Länder, konnten leichter als in diesen aus der Gemeinde heraus Mitarbeiter für den Pfarrer gewonnen werden. Regierte der lutherische Pastor seine Parochie, so hatten in den reformierten Gemeinden von vornherein Laienälteste ihren geordneten Anteil an der Verwaltung; Calvin fand eine bestimmte Gemeindeverfassung, d. h. die vier Ämter der pasteurs, docteurs, anciens und diacres im NT angeordnet. Sein Kirchenideal ist lange am reinsten nicht so sehr in Genf verwirklicht worden, als in Neuenburg (Neuchatel), wo die Kirchenbehörden nicht wie in Genf vom Staate abhängig waren; hier war eine Volks- und Landeskirche, die doch nicht Staatskirche war.

Luther erklärte das, was wir Kirchenverfassung nennen, für gleichgültig. Er hatte durchaus Sinn für den Wert religiöser Gemeinschaft, aber wenig Energie zur Gestaltung der kirchlichen Verfassung. Alle solche Formen sind recht, wenn sie nur die Predigt des Evangeliums nicht hindern. Dabei blieb im Luthertum Nordeuropas die bischöfliche Verfassung erhalten (auch bei den Siebenbürger Sachsen), im deutschen ward die konsistoriale üblich. Der Fürst als Schützer der Kirche namentlich in der durch den Widerstand der Bischöfe gegen die Reformation geschaffenen Schwierigkeit, der Fürst als, wie er später hieß, summus episcopus, Oberbischof der evangelischen Landeskirche verwaltet diese durch das Konsistorium, eine aus Theologen und Juristen bestehende Behörde. Mit dieser Abhängigkeit des Luthertums von Mittel- und Kleinstaaten hängt es zusammen, daß die deutschen und nordischen lutherischen Kirchen (ähnlich wie die morgenländisch-christlichen Volkskirchen) nie den Zug gehabt haben, Weltkirche zu werden, den die katholische und die anglikanische Kirche hat. Konnte die Genfer Kirche in einigen Zügen ihres Wesens an römisch-katholische Vorbilder erinnern, so die lutherische mit ihrer Abhängigkeit der Konsistorien vom Landesherrn an byzantinische. Daß bei den deutschen Lutheranern die Bischöfe abgeschafft wurden, hatte z. B. örtliche und zeitgeschichtliche Gründe. Die Bischöfe waren meist zugleich Reichsfürsten; wurden diese geistlichen Fürstentümer enteignet, so fiel leicht das Bischofsamt überhaupt weg.

Wichtiger als Einzelheiten der Verfassung ist, daß in Deutschland, namentlich im lutherischen Teile das, was wir heute Landeskirche nennen, ein dem Staat gegenüber relativ selbständiger Rechtsorganismus, bis zu Anfang des 19. Jh. meist überhaupt nicht da war. Bisweilen hat man in der Aufklärungszeit abgebaut, was noch an besonderen Behörden für das Kirchenwesen bestand. Es gab dann nur die Einzelgemeinden mit ihren Pfarrern und darüber in der landesherrlichen Verwaltung eine Abteilung für das Kirchenwesen. Erst im 19. Jh. hat man, als die Bevölkerung der Staaten konfessionell gemischt wurde und die Fürsten bei der Gesetzgebung im Staat an die Zustimmung der Landtage gebunden wurden, die kirchliche Verwaltung und Gesetzgebung mehr und mehr von der staatlichen getrennt und neben die Konsistorien Synoden gestellt, die dann, als 1918 die Landesherren wegfielen, die Kirchenverfassung in der Richtung vermehrter Selbständigkeit dem Staate gegenüber ausgestalten konnten. In Deutschland wie anderwärts haben die lutherischen Kirchen im letzten Jahrhundert, soweit die Laien nicht schon irgendwie Anteil an der Gemeindeverwaltung hatten, mit solchen presbyterial-synodalen Einrichtungen ihre Verfassung stark der reformierten angenähert.

Wurde durch die Reformation die alte bischöfliche Kirchenverfassung meist zerstört, so haben die meisten Lutheraner und Reformierten, konsistoriale bzw. synodale Verfassung einführend, doch einheitliche Landeskirchen bewahrt. Die Kongregationalisten aber haben grundsätzlich jede Gemeinde verselbständigt; es gibt also nur noch Gemeinde-, nicht mehr Kirchenverfassung. Die älteren Quäker (wie später die Darbysten) gingen noch einen Schritt weiter und hoben auch in der Einzelgemeinde den Unterschied von Pfarrern und Laien auf. Ob es in der Konsequenz des Protestantismus liegt, daß es, wie keinen besonders der Religion gewidmeten Stand, so auch kein ihr gewidmetes Amt geben soll? Wie kein Mönchtum und kein Priestertum, so auch kein Pfarramt, kein berufsmäßiges Predigtamt mehr? Geschichtliche Erfahrung lehrt, daß in religiösen Gemeinschaften Einrichtungen, die praktisch nötig scheinen, dann leicht als heilsnotwendig gelten, und daß wiederum solche, denen man letztere Bedeutung abspricht, leicht überhaupt beseitigt werden. Die Katholiken erklären das Priestertum für heilsnotwendig, die Quäker schafften das Pfarramt ab. Auf lutherischem Boden hat es nicht an katholisierender Schätzung des geistlichen Amts gefehlt. Der Protestantismus bewegt sich in der Gestaltung seiner Verfassung zwischen den beiden Polen des Katholizismus und des Independentismus und Quäkertums.

Für den größten Teil der Protestanten aber werden die Gründe noch lange gelten, aus denen bisher das Pfarramt Bestand gehabt hat. Zwar war mit der von der Reformation behaupteten Selbständigkeit des Einzelnen vor Gott das allgemeine Priestertum gegeben, und allgemeines Priestertum ist kein Priestertum, ist gleichbedeutend mit der Aufhebung alles Priestertums; so ist denn auch der Ausdruck „Geistliche", weil katholisch, im Protestantismus immer nur mit Vorbehalt zu brauchen. Aber wenn Gottes Wort uns wesentlich in der Bibel gegeben ist und zu deren Auslegung Sprachkenntnisse, fachmäßige Ausbildung nützlich sind, so werden deshalb (und aus sonstigen Gründen der Arbeits- und Berufsteilung) religiöse Rede und religiöser Unter-

nicht Sache Einzelner bleiben, die dazu bestellt und dafür vorgebildet sind. Daß Laien — das Wort im protestantischen Sinne genommen; der Gegensatz ist nicht der „Geistliche", sondern der Theologe — mehr als bisher zur religiösen Rede herangezogen und zum Vollzug kirchlicher Handlungen ermächtigt werden, wird dadurch nicht ausgeschlossen.

3. Die Bedeutung der Kirche. Die geschichtliche Frage, welche Bedeutung die Kirche im Protestantismus zu verschiedenen Zeiten gewonnen hat, und die grundsätzliche Frage, welche Bedeutung dem Kirchentum im Protestantismus zukommt, sind auseinanderzuhalten. Manche feste Form altprotestantischen Kirchentums war in der Aufklärungszeit geschwunden; dann aber hat die tatsächliche Bedeutung des Kirchentums, wie gezeigt, im 19. Jh. wenigstens in Deutschland zugenommen, sofern festere Formen der Kirchenverfassung, selbständigere Organe der Kirche sich bildeten. Die Meinungen darüber, ob die Bedeutung der Kirche weiter zunehmen werde oder nicht, sind auseinandergegangen. Richard Rothe, der in seiner Frömmigkeit dem Pietismus nahestand, glaubte, die Kirche werde schließlich aufgehen in einem christlichen Kulturstaat. Wenn der Geist des Christentums die Welt durchdringe, werde die Kirche überflüssig; die Reformation sei grundsätzlich Entkirchlichung des Christentums.

In der grundsätzlichen Frage, welche Bedeutung der Kirche im Protestantismus zukommt, ist zunächst der Gegensatz zum katholischen Christentum klarzustellen. Für den Katholiken hat die Kirche entscheidende Bedeutung. Der Protestant erkennt keine an sich besonders heiligen Zeiten an; Luther hat das im Großen Katechismus ausgesprochen; an sich könnte man einen andern Tag statt des Sonntags feiern. Ebenso kennt der Protestant keine an sich besonders heiligen Orte oder heiligen Sachen; heißt die Kirche auch bei uns Gotteshaus, so ist doch, wenn in einer benachbarten Schule oder Werkstatt oder Fabrik Gott treu gedient wird und in der Kirche lässig, jene heiliger als diese. Die ganze Welt soll von Gottes Geist durchdrungen werden. Daß es keinen an sich heiligen Bezirk in der Welt gibt, dieser Gedanke ist von ähnlicher Bedeutung wie der aus der neuzeitlichen Astronomie folgende, daß Gott nicht an einem besonderen Orte in der Welt wohnt; jene Erkenntnis Luthers hat die Bedeutung einer kopernikanischen Tat. Und wenn der Protestantismus kein Priestertum hat, so ist der Pfarrer dem Protestanten religiöse Autorität nicht schon durch sein Amt, sondern nur in dem Maße, als er ihm zur religiösen Autorität *wird*, durch Kraft des Glaubens und der Liebe ihm vorbildlich wird. Entsprechendes gilt von den Inhabern höherer kirchlicher Ämter. Auf Geist und Treue des zu einem solchen Amt erwählten Mannes kann der Protestant trauen, nicht aber auf die Würde des Amtes an sich. An die Wiedereinführung des Bischofstitels in einigen deutschen evangelischen Kirchen hat man in den letzten Jahren oft die übertriebensten Erwartungen geknüpft. Wie es eine Veräußerlichung wäre, zu glauben, daß geistige Bedeutung einfach vererbt werden könnte, so ist es auch eine Veräußerlichung, zu glauben, daß sie mit einem Amt auf den Nachfolger übertragen werden könne. Soweit protestantische Bischöfe (wie die schwedischen) ihre Weihe von mittelalterlich-katholischen herleiten können, also apostolische Sukzession zu besitzen glauben, soll man auf

diese doch nicht in katholischer Weise Wert legen. Sofern die Kirche Äußeres verwaltet, der Rechtsordnungen bedarf, regieren ihre Behörden, Superintendenten, Pröpste usw.; aber als Diener des göttlichen Wortes, als Prediger und Seelsorger sind grundsätzlich alle protestantischen „Geistlichen" einander gleich. Besonders haben die Behörden und Synoden der Kirche nach protestantischer Überzeugung keine Sicherheit des Wahrheitsbesitzes; die Fehlbarkeit aller sichtbaren Kirchen ist ein protestantischer Glaubensartikel. Das gilt, wie von religiösen, so von sittlichen Fragen. Daß wir Gott mehr gehorchen sollen als den Menschen, ist auch protestantische Überzeugung, aber das bedeutet für uns nicht, daß wir der Kirche mehr zu gehorchen hätten als dem Staate. Wie denn überhaupt die verschiedene Bedeutung, die für Katholiken und für Protestanten die Kirche hat, besonders deutlich wird (und z. T. bestimmt ist) durch die Bedeutung, die für beide der Staat hat. Die katholische Auffassung von Staat und Kirche ist, auch in ihren Wandlungen, in § 64 4 dargelegt. Für das protestantische Christentum ist kennzeichnend, daß, wie Luther und Zwingli leidenschaftlich vaterländisch gesinnt waren, so von vornherein hier der Wert staatlicher Rechtsordnung und Kulturpflege höher geschätzt wurde als im Katholizismus. Auch viele Katholiken haben wahrlich ihrem Staate treu gedient. Aber das tritt in der Geschichte des Katholizismus bei weitem nicht so hervor wie in der Geschichte evangelischen Christentums die protestantische Staatsgesinnung solcher Männer wie Cromwell, Schleiermacher, Bismarck, Fr. Naumann.

So bleibt im Protestantismus die Erkenntnis unverlierbar: die organisierte, sichtbare Kirche ist für uns nicht wie für die Katholiken das Reich Gottes auf Erden, schon deshalb nicht, weil es für uns mehrere Kirchen nebeneinander gibt (auch mehrere lutherische usw.). Es gehört zum Reiche Gottes manches in der Kultur, in menschlichem Streben, das von der organisierten Kirche weit abliegt. Andererseits gehören zur Kirche viele Menschen, die nicht zum Reiche Gottes gehören, und sie hat manche Einrichtungen, die mit dem Reiche Gottes nichts zu tun haben. Auch die organisierte Liebestätigkeit der Kirche hat an dieser Unvollkommenheit Anteil; darum ist es eine unevangelische Redeweise, wenn Berufsarbeiter der Inneren Mission sich Reichsgottesarbeiter nennen. Kirchentum und protestantischer Geist stehen in ewiger Spannung zueinander. Alles Kirchentum katholisiert, weil Institutionen ihr Schwergewicht in sich haben, aus Mitteln leicht zum Selbstzweck werden; der Protestantismus strebt aber über die Kirchenmauern hinaus.

Die Bedeutung, die trotz alledem die Kirche im Protestantismus hat und die nach jeder Zeit eines übersteigerten Individualismus wieder besonders klar wird, beruht auf Gesetzen des menschlichen Gemeinschaftslebens. Religion kann (zeitweilig) ohne Kirche sein, aber normalerweise nicht ohne Kirche bleiben. Weil wir Gott in den Brüdern dienen, müssen wir Gemeinschaft suchen und festhalten. Kultur ist nicht ohne Ordnung; Ordnung aber setzt Gemeinschaft voraus und begründet Gemeinschaft. Besonders die Übermittlung religiösen Glaubens und Brauchs an das nächste Geschlecht ist nicht ohne Organisation möglich. Geist ohne Formen verflüchtigt sich. Und wenn protestantische Kirchen nicht so starken Zusammenhalt in Kult, Verfassung und

Dogma haben wie die katholischen, so kann ihr Zusammenhalt doch gestärkt werden durch vermehrte sittlich-soziale Energie gegenüber der Not der Welt. Der Protestantismus darf, so gewiß er sieht, daß die Kirche sich leicht zwischen Gott und Menschen drängt, doch nie vergessen, daß immer wieder auf dem Grunde des Evangeliums der Bau christlicher Gemeinschaft errichtet werden muß.

Was die Kirche im Protestantismus bedeutet, das zu erörtern ist schließlich immer erschwert durch den Doppelsinn des Wortes Kirche. Luther, der die katholische Kirche zerschlug, brauchte es wesentlich für die Gemeinschaft der wahrhaft Frommen. Überdies spricht er in der Auslegung des Apostolikums im Kleinen Katechismus von Christenheit, nicht von Kirche. Von jeder rechtschaffenen Tat, die (nach unserer Redeweise) in Schule, Staat oder Wirtschaft geschah, konnte er sagen, sie geschehe in der Kirche. Dann aber ist namentlich durch Melanchthon das Wort Kirche doch wieder mehr für die Organisation von Kult und Lehre in Brauch gekommen. Heute ist dieser Sprachgebrauch nicht mehr zu beseitigen; Kirchensteuern, Kirchenwahlen u. dgl. kennt jeder. Freilich bringt der Doppelsinn des Worts die Gefahr mit sich, daß, was protestantische Theologen zum Preise der unsichtbaren „Kirche", der Gemeinschaft der wahren Christen sagen, auf die sichtbare Kirche bezogen, jene mit dieser wesentlich in eins gesetzt wird, katholische Vorstellungen bewirkt werden. Wegen dieser Gefahr den Sprachgebrauch zu ändern, wäre nur so möglich, daß man für die unsichtbare Kirche einen anderen Ausdruck gebraucht, etwa: Reich Gottes. Damit entfernt man sich aber nicht nur von Luthers Redeweise, sondern es steht dem auch entgegen, daß es im Ap heißt: „ich glaube [an] eine heilige allgemeine Kirche", was der Protestant auf die unsichtbare Kirche bezieht — oder beziehen sollte; tatsächlich bedeutet gerade um dieses Wortes willen der regelmäßige Gebrauch des Ap für unsere Gemeinden die Gefahr ständiger Verdunkelung reformatorischer Denkweise durch katholische Vorstellungen.

17. Kapitel

Lutherischer und reformierter, alter und neuer Protestantismus

§ 84. Lutherischer und reformierter Protestantismus

1. Zwei oder mehr Arten des Protestantismus? Die Gegenüberstellung von lutherischem und reformiertem Wesen darf nicht so verstanden werden, als habe evangelisches Christentum überhaupt nur diese beiden Spielarten. Erstens sind sie nicht völlig geschieden, sondern es gibt Übergänge (s. Nr. 6), und bisweilen fällt der Unterschied lutherischen und reformierten Wesens mit landschaftlichen oder völkischen Unterschieden nicht zusammen, sondern kreuzt sie. In mancher Hinsicht gehören dann z. B. ungarisches Luthertum und ungarischer Calvinismus doch enger zusammen als jenes mit dem deutschen Luthertum oder dieser mit dem niederländischen. Zweitens: Wenn neben

Luthertum und Calvinismus nicht nur die anglikanische Kirche steht, sondern auch die englisch-amerikanischen Dissenters, so mag zwar die anglikanische Kirche in ihrer Lehre den Reformierten am nächsten stehen, aber es kommt hier keineswegs nur auf die Lehre an, sondern auch auf Verfassung und Kult, und die Dissenters sind ihrer ganzen Art nach doch nicht einfach den Reformierten von schweizer, niederländischer oder schottischer Prägung zuzurechnen (den Lutheranern stehen sie meist noch ferner), sondern man kann sie als einen dritten protestantischen Typ ansehen (oder einen vierten, wenn man die Anglikaner als Protestanten bezeichnen will), der in der Reformationszeit auch auf festländischem Boden in kräftigen Ansätzen vorhanden war; doch ist in Deutschland das Täufertum wesentlich unterdrückt worden (s. § 87 3) und fast nur in den Niederlanden gab es im 17. und 18. Jh. stärkere Gemeinschaften wie die Mennoniten, die den englischen Dissenters verwandt waren und in Verbindung mit ihnen standen..

2. **Zur Geschichte des Problems.** Luthers Wort an Zwingli: „Ihr habt einen anderen Geist als wir" hat nicht bewirkt, daß man schon früh einen Unterschied des Wesens, der ganzen Denkweise und Frömmigkeitsart zwischen Lutheranern und Reformierten aufgesucht und erkannt hätte, sondern lange war die konfessionelle Polemik wesentlich darauf gerichtet, einzelne Lehrunterschiede, die sog. Unterscheidungslehren, zu erörtern; daneben sah man natürlich die Verschiedenheiten in Kult und Kirchenverfassung. Den tieferen Wesensunterschied hat man erst im letzten Jahrhundert zu erfassen gesucht. Max Goebel (Die religiöse Eigentümlichkeit der lutherischen und der reformierten Kirche, 1837) sah ihn darin, daß jene mehr die Rechtfertigung aus dem Glauben, diese mehr die Autorität der Bibel betone. Dann fand Schweizer (s. S. 6) den Grundzug reformierten Wesens im Protest gegen alle Kreaturvergötterung, alles Heidnische, so daß Schleiermacher mit seiner Lehre, Frömmigkeit sei Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, als charakteristischer Vertreter reformierter Theologie erscheint; lutherisch sei mehr die Ablehnung alles Jüdisch-Gesetzlichen im Christentum. Schneckenburger (ebd.) wies eine verschiedene Art der Heilsgewißheit auf; die Lutheraner ruhen im Glauben aus; bei den Reformierten ist die Heilsgewißheit mit stärkerer Reflexion auf das christliche Leben verbunden, was (wenn es nicht eine katholisierende Wendung nimmt) in Wechselwirkung steht mit dem Glauben an die göttliche Erwählung. Als praktischer, aktiver erscheint das reformierte Christentum auch bei Hundeshagen (ebd.): die Reformierten haben mehr Sinn für die sichtbare Kirche, den Zusammenschluß der Christen. Verwandt ist die Formel G. Heines (Die unierte Kirche, 1891), bei den Lutheranern stehe die Rechtfertigung aus dem Glauben, bei den Reformierten die Heiligung aus dem Glauben im Mittelpunkt. A. Ritschl sah (in seiner Geschichte des Pietismus) in dem Interesse des Calvinismus an kirchlicher Sittenzucht etwas Gesetzliches; insofern stehe der Calvinismus dem Katholizismus näher als das Luthertum. (In anderem steht der Calvinismus sicher dem Katholizismus viel schärfer entgegen als das Luthertum.)

Walther Köhler, Zwingli und Luther, I 1924.

3. **Der Wesensunterschied.** In der Tat ist in jenen Beobachtungen ein tiefer Unterschied erfaßt. Das lutherische Wesen ist oft inniger, das reformierte

oft tätiger, jenes auf stille Gemeinschaft mit Gott, dieses auch tapfere Arbeit an der Welt eingestellt. Luthers Wort, daß wir voluntatem dei in ipso facto videmus, Gottes Willen in den Tatsachen erkennen, haben beide Konfessionen auf verschiedene Weise befolgt, die Lutheraner, indem sie sich in die Verhältnisse fanden, die Reformierten, indem sie Erfolge ihrer Arbeit und ihres Kämpfens als Zeichen dafür nahmen, daß ihre Sache Gottes Sache sei. Bedeutende Ausnahmen sind bekannt: Tersteegen war reformiert, Gustav Adolf lutherisch; auch das Christentum Bismarcks war von lutherischer Art. Luthers Hauptfrage war: wie kriege ich einen gnädigen Gott? Und als er diese Frage durchgekämpft und die ihn beseligende Antwort gefunden hatte, hat er und haben seine Jünger oft wenig Interesse an der Welt bekundet; die lutherische Theologie blieb mehr den Fragen der Heilsaneignung zugewandt, der Lutheraner blickt auf die von ihm persönlich erfahrene Gnade. Der Reformierte denkt zurück bis zu deren letztem Grunde in Gottes Erwählungsratschluß (wie Luther selbst in de servo arbitrio); andrerseits blickt er stärker auf die Bewährung im Leben. Calvin konnte Luthers Erlebnis voraussetzen; er hat Luthers Antwort auf jene Frage, Luthers Heilsgewißheit übernommen; aber nun ist seine Hauptfrage: wie ehre ich Gott in meinem Leben, wie setze ich Gottes Ehre in der Welt durch? Der Genfer Katechismus beginnt mit der Frage: Was ist das vornehmste Ziel des menschlichen Lebens? Steht über der Geschichte des Luthertums geschrieben: sola fide, sola gratia, allein durch den Glauben, allein durch Gnade, so über der des Calvinismus: soli deo gloria, Gott allein die Ehre. Von dem Spruch: „Der ich wohne in der Höhe und im Heiligtum, und bei denen, die demütigen und zerschlagnen Geistes sind", betonen nach Zöllner die Reformierten den ersten Teil, die Lutheraner den zweiten. Handelt es sich für Luther um Glaube und Evangelium, so haben die Reformierten Kirche und Theologie mehr ausgestaltet. Calvin hat ein Lehrsystem gebaut, das geschlossener war als das Melanchthons und der anderen älteren Lutheraner, und er hatte mehr Interesse für kirchliche Verfassungsfragen. Das Luthertum zeigte sich in den Kämpfen der Gegenreformation zum Dulden geneigt; sein Widerstand war mehr passiv, dabei allerdings oft zäh und treu. Den aktiven Kampf gegen die katholische Reaktion haben vor allem Geusen und Puritaner, Hugenotten und Magyaren geführt, sämtlich Reformierte; der einzige große lutherische Kriegsheld jener Zeit ist Gustav Adolf von Schweden. Auch der Kampf gegen das Böse in der Christenheit ward auf reformierter Seite schärfer geführt; es gab in reformierten Gemeinden mehr Sittenzucht. Im Zusammenhang mit dem Verlangen nach sittlicher Bewährung war auf reformiertem Boden die Konfirmation als Bekundung ausdrücklichen Anschlusses der Heranwachsenden an die Kirche früh Sitte, während sie bei den Lutheranern erst allmählich Brauch ward. Eine Nachwirkung der sittlichen Energie des älteren Calvinismus ist es auch, daß, aufs Ganze gesehen, in reformierten Ländern die Trunksucht eifriger bekämpft wird als in lutherischen. Ebenso war Armenpflege in reformierten Gemeinden Nordwestdeutschlands besser organisiert als in den meisten lutherischen Gebieten. So hängt es mit dem konfessionellen Unterschied der Geistesart schließlich auch zusammen, daß in der Neuzeit in lutherischen Gebieten

Immanenzphilosophie und Monismus erwuchsen, in reformierten der Pragmatismus. Aber daß auch in der Geschichte der Philosophie lutherische und reformierte Einflüsse sich kreuzen, dafür gibt es mancherlei Beispiele; der Lutheraner Kant gehört seiner sittlichen Denkweise nach mehr zu Calvin als zu Luther (wie er denn schottischer Abkunft war).

Augenfälliger als die Unterschiede der Lehre sind die in Kult und Verfassung; s. § 83; immerhin hat die Polemik aller Zeiten besonders der Verschiedenheit der Lehre gegolten.

Aus der neueren Lit.: A. Pfannkuche, Genf oder Wittenberg? 1928.

4. Die einzelnen Unterscheidungslehren, dem eben Dargelegten gegenüber von zweitem Rang, sind hier nicht ausführlich zu behandeln, da sie in jeder protestantischen Glaubenslehre und jeder Darstellung der Reformationsgeschichte ihren Platz haben. Soweit sie doch hier besprochen werden, ist die reformierte Art besonders zu kennzeichnen; die lutherische ist den meisten Deutschen bekannter. Es handelt sich 1. um die Prädestinationslehre. Am schroffsten hat sie von den Reformatoren allerdings Luther entwickelt, in de servo arbitrio, und er hat diesen Standpunkt festgehalten, daneben freilich stets betonend, daß wir uns nicht an die schrecklichen Geheimnisse Gottes, sondern an seinen offenbaren gnädigen Willen halten sollen. Melanchthon, zeitweise hier wie Luther denkend, stellte die Prädestinationslehre später zurück; die lutherische Kirche ist ihm darin gefolgt. Calvin wie Zwingli sind von der Prädestinationslehre nicht gewichen. Maßgebend war der Wille, Gottes Macht als alles beherrschend, als auch uns beherrschend zu denken. Steht im Mittelpunkt von Luthers Denken die Spannung zwischen Gottes Heiligkeit und unsrer Schuld einerseits, Gottes Güte andrerseits, so bei Calvin mehr die zwischen Gottes Erhabenheit, der gegenüber wir nichts sind, und unserer Erwählung zum Heil. Gottes Wille ist nach Calvin von nichts abhängig, nicht an äußere Mittel wie das Sakrament (s. u.) und das Bibelwort gebunden; Gott kann einzelne Fromme noch heute unmittelbar erleuchten (während den älteren Lutheranern diese Meinung als „Enthusiasmus" verdächtig war). Gottes Gnadenwille reicht auch über die Zäune der Kirche hinaus; wenigstens der Humanist Zwingli und seine Schüler hofften, auch fromme Heiden, die edelsten Helden und Weisen der Griechen, im Himmel zu finden. Die düstere Prädestinationslehre zu mildern ist bald versucht worden; schon in Dortrecht 1619 setzte sich der Supralapsarismus nicht mehr durch. Die eine schädliche Wirkung, die man ihr oft zutraut, den Willen der Menschen zu schwächen, hat sie übrigens nicht gehabt; Calvin und Cromwell hatten stahlharte Energie.

In der Abendmahlslehre hat Zwingli die Wendung zum Geistigen klar und folgerichtig durchgeführt; das Abendmahl ist Gedächtnisfeier, Brot und Wein Sinnbilder für Leib und Blut Christi. Auch die katholische Lehre ist in ihrer Weise klar, obwohl sie starken Wunderglauben verlangt. Nicht ebenso leicht sind die Mittelwege deutlich zu machen, die zwischen beiden Lehren Luther und Calvin gingen. Luther verwarf Meßopfer und Transsubstantiation, aber er behauptet reale Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl, nicht transsubstantiatio sondern consubstantiatio, der zufolge Leib und

Blut Christi auch von den Ungläubigen genossen werden, allerdings ihnen zum Gericht. Das Motiv von Luthers Lehre ist nicht in erster Linie der Bibelwortlaut, das: „dies ist mein Leib", sondern er wollte sich das ehrfürchtig empfundene Geheimnis dieses Sakraments nicht nehmen lassen; Zwinglis Lehre war ihm zu klar. Dann war ihm allerdings der Bibeltext gegen die Zweifler, die „Sakramentierer", eine willkommene Hilfe. Calvin hat (während bei Zwingli das Abendmahl eine Feier ist, die wir halten) Gottes Gabe, die uns im Sakrament gewährt wird, und den Genuß von Leib und Blut Christi im Abendmahl so stark betont, daß er mit Melanchthon und anderen milden Lutheranern fast übereinstimmte; nur erklärt er, es handle sich um geistlichen Genuß, der also für die Ungläubigen nicht in Betracht kommt. Die reformierten Bekenntnisschriften folgen meist seiner Lehre, nicht der Zwinglis. Nicht bloß die Verschiedenheiten der Lehre, sondern auch die des Abendmahlsritus (s. § 83 1) haben den Gegensatz von Lutheranern und Reformierten verschärft. Luther und diejenigen seiner Schüler, die, im Unterschied von Melanchthon, Luthers Abendmahlslehre festhielten, bildeten zu deren Begründung die Christologie genauer aus. Führte man die Gegenwart des Leibes Christi im Altarsakrament auf die aus der communio naturarum (Gemeinschaft der beiden Naturen Christi) gefolgerte communicatio idiomatum (Austausch ihrer Eigenschaften) zurück, so mußte man die Ubiquität (Allgegenwart des Leibes Christi) freilich wieder dahin einschränken, daß Christus nur, soweit er will, sakramentlich gegenwärtig ist. Die reformierte Christologie, jene Weiterbildung ablehnend, stieß eben deshalb gleichfalls auf Schwierigkeiten; konnte man solche Ausgestaltung der Christologie ablehnen, wenn man doch deren altkirchlichen Grundstock festhielt? Wenn in der Aufklärungszeit dann die Theologen beider Konfessionen ihre orthodoxe Christologie meist preisgeben, so sind für die im 19. Jh. gemachten Versuche, die Christologie neu zu bilden, die alten Konfessionsunterschiede fast bedeutungslos gewesen gegenüber anderen Gegensätzen. Auch die beiden vorhin zuerst genannten Gegensätze sind seit der Aufklärungszeit zurückgetreten. Die Prädestinationslehre wird zwar gelegentlich auch heute betont, aber mehr ihr Motiv als ihre Formeln; für jenes haben auch Lutheraner Verständnis. Wiederum herrscht in lutheschen Gebieten, auch wo keine Union eingeführt ist, weithin nicht Luthers, sondern Zwinglis oder Calvins Abendmahlslehre. Andere alte Lehrunterschiede wie inbezug auf den Stand der Erniedrigung Christi, die Taufe und die Bibel seien nur erwähnt; die Apokryphen werden von den Reformierten geringer geschätzt, was besonders in der Westminster-Confession ausgesprochen ist. Wichtiger als solche Einzelheiten, wie daß Reformierte mit der Inspirationslehre einmal so weit gingen, in einem Bekenntnis (der formula consensus helvetica 1675) Inspiration auch der hebräischen Vokale zu behaupten, ist, daß überhaupt hier die Bibel, die ganze Bibel, also auch das AT, eine noch größere Rolle spielte als bei den Lutheranern. Das steht in Wechselwirkung mit jenem Trieb, die Welt umzugestalten, das Leben zu reformieren. Wer den hat, sucht ein umfassendes heiliges Gesetz, und wer solches zu besitzen glaubt, muß versuchen, alles in der Welt danach zu gestalten und, wenn nötig, umzugestalten. So ist der ältere reformierte Protestantismus bei aller der Welt zugewandten

Aktivität doch schließlich zurückhaltender gegenüber den Freuden der Welt, auch solchen, die der lutherische Christ harmlos genießt.

Elert, Morphologie des Luthertums I 1931, II 1932; Leube, Calvinismus und Luthertum I 1928; Sasse, Was heißt lutherisch? [2]1936; Niesel, Was heißt reformiert? 1935.

5. Calvinismus und Wirtschaft. Max Weber legte dar, es sei kein Zufall, daß der neuzeitliche Kapitalismus sich zuerst und besonders in reformierten Ländern entwickelt hat, den Niederlanden, England usw. Der Calvinismus lehrte einerseits seine Bekenner, Erfolg im Beruf gehöre zu den Zeichen, auf die hin man hoffen dürfe, zu den zum Heil Erwählten zu gehören. Andrerseits verbot es die calvinische Sittenstrenge, den Gewinn aus der Berufsarbeit für Luxus oder Vergnügungen zu verwenden. So mußten reformierte Kaufleute und Gewerbetreibende den Gewinn aus ihrem Geschäft immer wieder in den Betrieb hineinstecken; das bedeutet Kapitalanhäufung. Sobald freilich Kapitalismus da ist, hat er sein eignes Gewicht; die wirtschaftliche Entwicklung folgt dann oft Gesetzen, die von christlich-sittlichen Grundsätzen weitab liegen. So ist es in England und Nordamerika heute. Also ist der heutige Kapitalismus mehr ein Erzeugnis der Aufklärung als des Calvinismus.

Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 1920 (auch gesondert); Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, 1927.

6. Übergänge zwischen lutherischem und reformiertem Wesen gibt es noch außer den bereits genannten. Württemberg ist lutherisch, aber der Kult ist hier von alten Zeiten her so viel kürzer und schlichter, als etwa in norddeutschen lutherischen Gebieten, daß er dem reformierten näher steht. Die Lutheraner der westfälischen Mark und anderer nordwestdeutscher Gebiete nahmen schon früh von ihren reformierten Landsleuten die auf calvinischem Boden erwachsene Synodalverfassung an, und die Reformierten in diesen Gebieten ließen es sich gefallen, daß auf ihre presbyterial-synodale Organisation sozusagen als Spitze das landesherrliche Kirchenregiment gesetzt wurde. Überdies unterscheidet sich das reformierte Kirchenwesen in einigen Gebieten, wo im 16. Jh. zunächst ein mildes Luthertum, die Schule Melanchthons, der sog. Philippismus, geherrscht hatte und erst hernach calvinische Einrichtungen eingeführt wurden, wie in Niederhessen, bei weitem nicht so stark vom lutherischen, wie anderwärts. In Ungarn haben auch die Reformierten bischöfliche Verfassung (nur daß auf jeder Stufe der kirchlichen Verwaltung neben dem Inhaber des geistlichen Amts ein Laie steht).

7. Luthertum, Calvinismus, Volkstum, Staat (s. auch § 64 6). Das Luthertum hat in Deutschland sich überall verbreitet, geschlossen mehr in Mittel-, Nord- und Ostdeutschland als im Süden und Westen; reformierte Kirchen (nicht bloß einzelne Gemeinden) gibt es in Deutschland nur im Westen, von Ostfriesland bis nach der Pfalz hin. So hat auch innerhalb Europas das Luthertum geschlossene Herrschaftsgebiete im Norden und Nordosten: Dänemark, Skandinavien, Finland; in den baltischen Staaten sind nicht nur die Deutschen lutherisch. Da diese Länder sämtlich keine großen politischen Besitzungen über See haben, ist das Luthertum außerhalb Europas zahlenmäßig beträchtlich

nur in den Vereinigten Staaten, durch Einwanderung. Der Calvinismus, in Europa der Zahl nach schwächer, hat (mit Außenposten wie Ungarn, auch einigen reformierten Tschechen und Polen) sich namentlich im Westen verbreitet: Schweiz, Niederlande, Frankreich, Schottland; auch bei vielen englischen Dissenters ist der presbyterianische Einschlag stark. Und mit englischer, schottischer und niederländischer Auswanderung und Kolonisation hat er sich in fremden Erdteilen stärker verbreitet, ist insofern internationaler geworden als das Luthertum. Volkskirchen haben sowohl das Luthertum (namentlich im Norden und bei den Siebenbürger Sachsen) als auch der Calvinismus (in der Schweiz und bei den Buren). Das Luthertum verbreitete sich namentlich in monarchischen Ländern, und die lutherischen Kirchen sind überwiegend Staatskirchen; das deutsche Luthertum hat, wo die Obrigkeit katholisch war, geduldet. Aktiver war das schwedische, das Ende des 16. Jh.s die Gegenreformation eines katholischen Königs abwehrte und im 17. durch Gustav Adolf den deutschen Lutheranern zu Hilfe kam. Reformierte Kirche ist öfter im Gegensatz zu den Herrschern aufgebaut worden. Nicht daß die reformierten Bekenntnisse von der Aufgabe der Obrigkeit nennenswert anders, kritischer lehrten als die lutherischen. Aber in Westeuropa waren Fähigkeit und Wille zu Selbstverwaltung und Mitregierung des Volkes stärker. Bisweilen kreuzen sich nationale Unterschiede und konfessionelle. Die französischen Lutheraner sind in manchem den französischen Reformierten ähnlicher als den deutschen Lutheranern, und die deutschen Reformierten bisweilen den deutschen Lutheranern ähnlicher als den französischen Reformierten.

§ 85. Die Union der Lutheraner und der Reformierten

1. Vorgeschichte. Nachdem Philipp von Hessen 1529 zu Marburg vergeblich versucht hatte, Wittenberger und Schweizer Evangelische zu einigen, sind beide sich dann in der Wittenberger Konkordie 1536 näher gekommen. Namentlich Butzer hat für solche Verständigung gearbeitet, und wie wenig noch um 1540 eine Trennung „lutherischer Kirche" und „reformierter Kirche" da war, sieht man am deutlichsten daran, daß Calvin auf dem Religionsgespräch in Worms 1540 ein, wenn man so sagen darf, lutherisches Mandat hatte. Luther aber schrieb in seinen letzten Lebensjahren wieder schroff gegen die „Sakramentierer", und von etwa 1550 bis 1650 war der Streit von Lutheranern und Calvinisten scharf; auf lutherischer Seite bezeichnet die Schaffung von Konkordienformel und Konkordienbuch, auf reformierter etwa die Dortrechter Synode 1619 den Höhepunkt des Gegensatzes, und nur selten schloß man sich unter dem Druck starker Gegner zusammen, wie in Polen 1570 durch den consensus von Sendomir, der den Abendmahlsartikel aus Melanchthons vermittelnder confessio saxonica zur Grundlage nahm. Dann milderten die Ermattung Europas nach den Religionskriegen, der Pietismus und die Aufklärung den Zwist. In Deutschland war Brandenburg-Preußen, seit Kurfürst Johann Sigismund 1613 vom lutherischen zum reformierten Bekenntnis übergetreten war, seine Untertanen aber hatte lutherisch bleiben lassen, Unionsplänen geneigt. Friedrich Wilhelm III. (1797 bis 1840) hat seit Beginn seiner

Regierung die Union erwogen; daß er als Reformierter nicht mit seiner Frau, der Königin Luise, die als Mecklenburgerin lutherisch war, zusammen sollte das Abendmahl nehmen können, erschien ihm sinnlos. Angesehene Theologen jener Zeit sprachen sich für Union aus, von lutherischer Seite her Planck in Göttingen, von reformierter Seite her Schleiermacher (zuerst in den Zwei unvorgreiflichen Gutachten 1804). Er wollte, die Schwierigkeiten umgehend, die ausdrücklicher Einigung über die Lehre entgegenstanden, die Union einfach praktisch so bewirkt sehen, daß künftig Übertritt (auch der Pfarrer) von lutherischen zu reformierten Gemeinden nicht als Konfessionswechsel gelten, und Abendmahlsgemeinschaft gewährt werden sollte. Daß Schleiermacher, der Reformierte, 1804 in die lutherische theologische Fakultät Halle berufen wurde, war schon ein Stück Unionspolitik.

2. Seit 1817. In der Kriegszeit traten die Unionspläne zurück; nach 1815 nahm man sie wieder auf, und das Jubiläum der lutherischen Reformation, das 1817 von Reformierten mitbegangen wurde, hat zuerst in Nassau die Union herbeiführen helfen, im August 1817 (auf der Synode zu Idstein). Für Preußen forderte Friedrich Wilhelm III. durch Erlaß vom 27. September zur Union auf; die Berliner Pfarrer und Gemeinden vollzogen sie feierlich am 30. und 31. Oktober, gleichzeitig viele im Lande. Der Widerspruch, den Klaus Harms in Kiel mit seinen 95 Thesen erhob, wirkte zunächst wenig; in Holstein gab es fast keine Reformierten, und Harms hatte keine eigne Anschauung von reformiertem (und katholischem) Wesen. Zwar nahm der Rationalist Ammon überraschenderweise als sächsischer Oberhofprediger den alten Gegensatz sächsisch-lutherischer gegen die preußische Kirchenpolitik wieder auf, aber bald ward die Union in Baden, Hessen-Darmstadt, der Pfalz, Teilen von Kurhessen, Anhalt und Waldeck vollzogen. Wenn in Preußen der Union hier und da widerstrebt wurde, so war der König selbst daran nicht ohne Schuld, da er gleichzeitig die wesentlich von ihm selbst verfaßte Agende den Gemeinden aufnötigte. Unter Zugeständnissen, die namentlich in einer Verordnung von 1834 ausgesprochen sind, ward die Union in der preußischen Landeskirche schließlich überall durchgeführt; die kleinen Gruppen widerstrebender strenger Lutheraner schieden aus (s. § 87). Sie trägt aber in Preußen z. T. nur konföderativen Charakter, während sie z. B. in Nassau Konsensusunion ist, d. h. hier wollte man sich, von den Sonderlehren beider Kirchen absehend, auf das Gemeinsame einigen. In (Alt-)Preußen ist die tatsächliche Lage verschieden. In Rheinland-Westfalen wie auch in der Pfalz, Baden und anderwärts ist die Union den Gemeinden in Fleisch und Blut übergegangen; auch diejenigen, die den eignen konfessionellen Sondercharakter irgendwie festhalten, wollen meist nicht von ihr los. In weiten Gebieten des Ostens dagegen ist die Union sozusagen nur eine dünne kirchenregimentliche Decke, die über wesentlich lutherisches Kirchenwesen gebreitet ist; auch die wenigen reformierten Gemeinden hier haben z. T. ihre Eigenart gewahrt. Mit dem Erstarken des lutherischen Konfessionalismus gegen Mitte des 19. Jh. wurden die Hindernisse groß, die weiteren Unionen entgegenstanden. So hat Preußen 1866 den damals einverleibten Gebieten (Hannover, Kurhessen, Schleswig-Holstein, Nassau, Frankfurt) ihre kirchliche Selbständigkeit und (meist lutherische) Eigenart belassen,

nicht versucht, sie der unierten altpreußischen Landeskirche anzugliedern. Und wie in Deutschland das Luthertum im 19. Jh. z. T. wieder strenger wurde, bisweilen auch reformierte Orthodoxie sich erneuerte wie durch Kohlbrügge in Elberfeld, so hat es außerhalb Deutschlands zu gleicher Zeit Reformierte gegeben, die als Theologen, Historiker und Politiker die strenge altcalvinische Art wiederherstellen wollten: Guizot in Frankreich, Kuyper in den Niederlanden. Wo Lutheraner und Reformierte unter einer Kirchenbehörde stehen, wie die Evangelischen A. B. (Augsburgischen Bekenntnisses) und H. B. (helvetischen Bekenntnisses) in Deutschösterreich, kann auch das zum Ausgleich des konfessionellen Unterschieds beitragen. In Böhmen haben sich nach dem Kriege die tschechischen Lutheraner und Reformierten zu einer Tschechisch-brüderischen Kirche zusammengeschlossen. Im Zusammenhang mit erneuter Hinwendung zur reformatorischen Lehre und in den kirchlichen Kämpfen seit 1933 ist in einigen Teilen Deutschlands der Wille, die lutherische Sonderart festzuhalten, wieder stärker geworden; man bekämpft den Einfluß der von dem reformierten Barth ausgegangenen Theologie der Krisis als Calvinisierung des Luthertums und möchte die Union, namentlich die preußische, auflösen, was freilich bei vielen Gemeinden auf starken Widerstand stoßen würde. Andrerseits haben sich gerade auf deutschen Bekenntnissynoden Lutheraner und Reformierte eng verbunden.

§ 86. Alter und neuer Protestantismus

1. Das Problem. Als der Pietismus aufkam, haben (wenigstens in Deutschland) die Orthodoxen ihm widerstrebt; als die Aufklärung mächtig wurde, widerstanden ihr Orthodoxe und Pietisten; wenn im 19. Jh. Viele in den evangelischen Kirchen von Bibel und Bekenntnisschriften noch weiter abwichen, als man es in der Zeit der Aufklärung tat, so empfinden streng kirchliche Kreise die neuzeitliche Kultur, in deren Atmosphäre es zu solcher Abwendung vom kirchlich Überlieferten kam, als dem Christentum, auch dem reformatorischen Christentum feindlich. Andrerseits glaubten die meisten evangelisch gesinnten Vertreter der Aufklärung in Deutschland treue Söhne Luthers zu sein, sein Werk der Befreiung der Geister nur fortzuführen, und viele deutsche Gelehrte und Schriftsteller des letzten Jahrhunderts haben begeistert davon gesprochen, daß das Beste der neuzeitlichen Kultur auf die Reformation zurückgehe (so Treitschke in seiner Lutherrede 1883). Solchen Zusammenhang haben Katholiken bestritten, auch konfessionell nicht gebundene Denker wie Lagarde und Dilthey; dieser zeigte, wie vieles in der Kultur der Gegenwart vielmehr aus Humanismus und Aufklärung stammt. Unter den protestantischen Theologen haben zunächst Rothe und Sell den starken Unterschied des neueren Protestantismus, der mit Pietismus und Aufklärung anhebt, vom älteren, orthodoxen, betont. Rothe meinte, seit etwa 1648 durchdringe protestantisch-christlicher Geist unter Verfall seiner kirchlichen Formen immer stärker Welt und Kultur. Sell unterscheidet im neueren Protestantismus zwei Hauptströmungen, den Pietismus, der Gemeinschaft bildet, aber nicht in festen kirchlichen Formen, und den Humanismus oder Idealismus.

Mit dem neueren Protestantismus sind hier also nicht bloß diejenigen Strömungen gemeint, die im letzten Vierteljahrtausend innerhalb des Protestantismus sich ihrer ganzen Art nach deutlich vom Geiste des älteren Protestantismus unterscheiden, sondern die Meinung ist, daß der gesamte Protestantismus dieses letzten Vierteljahrtausends als vom älteren unterschieden ihm entgegengesetzt werden soll; auch die Orthodoxie des 19. Jh. ist von der altprotestantischen sehr verschieden. Besonders kräftig hat dann Troeltsch (in dem Abschnitt: „Protestantisches Christentum" in der „Kultur der Gegenwart" 1 IV 1 [2]1909, der eine Geschichte des Protestantismus enthält, und in seinem Vortrag Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, zuerst 1906) hervorgehoben, wie tief der Unterschied zwischen dem neueren Protestantismus und dem älteren sei. In jenem seien zwei Strömungen vorhanden, der Pietismus und die philosophische Bildungsreligion, die, den paulinisch-augustinischen Boden verlassend, an Stelle des altkirchlichen Dogmas Person und Werk Jesu setzt. Der neuere Protestantismus sei selbst ein Stück neuzeitlichen Wesens, unterscheide sich aber eben so sehr vom alten, daß man nicht dem Protestantismus überhaupt in der Art, wie es oft geschah, großen Anteil am Aufkommen der neuzeitlichen Kultur zuschreiben dürfe. Die stärkste Wandlung im europäischen Geistesleben sei mit der Aufklärung, nicht schon mit der Reformation eingetreten; die Probleme, mit denen sich Luther beschäftigte, seien doch nur umgestaltete mittelalterliche.

2. Abstand und Zusammenhang zwischen altem und neuem Protestantismus. In der Tat sind einige Hauptcharakterzüge der neuzeitlichen Kultur dem Altprotestantismus fremd; er hatte nicht die stark auf Arbeit und Freude am Diesseits gerichtete Stimmung, die seit der Aufklärung vorherrscht, sondern noch die weltflüchtige, aufs Jenseits gerichtete Denkweise des Mittelalters. Die einzelnen Kulturgebiete hatten nicht die wesentliche Autonomie, die sie im 18. und 19. Jh. gewannen, sondern es herrschte das Ideal einer von der Kirche geistig geleiteten und z. T. mit staatlichem Zwange beherrschten Einheitskultur. Die Kirche regierte über das Schulwesen und die Wissenschaften, der Staat war noch meist intolerant. So ist die Wandlung, die durch die Aufklärung und andre geistige Strömungen der Neuzeit kam (neben dem Einströmen rationaler Kritik ist das der von den Reformatoren abgelehnten Mystik, z. B. bei Schleiermacher, zu beachten), tief gewesen. Luther hatte das katholische Kirchentum zerbrochen, jedoch viel Dogma stehen lassen. Aber kann Dogma ohne feste Kirche bestehen? In der Zeit der Aufklärung und im 19. Jh. brach das Dogma nach. So ist der Abstand des neuen Protestantismus vom alten groß.

Dennoch hat der Protestantismus, d. h. auch schon der ältere Protestantismus, die Reformation, Anteil am Aufkommen der neuzeitlichen Kultur. Z. T. hat Troeltsch selbst das dargelegt, z. T. sind seine Darlegungen zu ergänzen oder einzuschränken. Schon die Zerbrechung der Alleinherrschaft der katholischen Kirche, die Tatsache, daß nun mehrere Kirchen nebeneinander standen, mußte bewirken, daß verschiedene Kulturgebiete sich von kirchlicher Leitung freier machen konnten und viele Staaten zur Parität, zur Toleranz übergingen. Das in der höheren Schätzung von Ehe, Familie und weltlicher

Berufsarbeit liegende neue Lebensideal der Reformation mußte, wenn nun eine Zeit kam, wo die äußere Kultur stärker und stetiger fortschritt als im Mittelalter, die ganze Lebensstimmung umgestalten. War Luther im Innersten, in religiösen und sittlichen Fragen, nur seinem Gewissen gefolgt, so ward dadurch das selbständige Suchen nach Wahrheit auch auf anderen Gebieten, die wissenschaftliche Wahrheitsforschung geheiligt; ein solcher Prophet des Wahrheitssinns wie Lessing hat tatsächlich das Werk Luthers weitergeführt. Die Reformation hat eine ihrer stärksten Nachwirkungen darin gehabt, daß die Aufklärung, in Frankreich und anderen katholischen Ländern kirchenfeindlich, in Deutschland, besonders im evangelischen Deutschland, sich zum Christentum freundlich stellte und in der Kirche Macht gewann, und daß im deutschen Idealismus sich starker Widerstand gegen Rationalismus und Eudämonismus zeigte. Andrerseits haben manche vom mittelalterlichen Wesen deutlich unterschiedene Tendenzen der Neuzeit ihre Grenzen. Die Autonomie der einzelnen Kulturgebiete hat, wenn sie nicht in Anarchie der Werte umschlagen soll, ihre Grenzen an der Einheit der Persönlichkeit, des Gewissens. Und bei den Hauptfragen der Reformatoren, z. B. bei ihrer Rechtfertigungslehre, sind, wie gezeigt, zeitgeschichtlich bedingte Formen und solche sittliche Motive zu unterscheiden, die bleiben, auch wenn aller überlieferte religiöse Glaube zunächst einmal ins Wanken geraten ist. In der Weltkultur, besonders in der Wissenschaft, mögen die stärksten Wandlungen erst in der Zeit der Aufklärung erfolgt sein. Fragt man, wohin Melanchthon mit seinen naturkundlichen Schriften gehört, ob zu Aristoteles oder zu Alexander v. Humboldt, Helmholtz und anderen Naturforschern des 19. Jh., so gehört Melanchthon mit seiner Naturlehre zweifellos noch zu Aristoteles. In der Religion aber, in der Frömmigkeit ist die stärkere Wandlung schon mit der Reformation erfolgt, die stärkste in der Geschichte des Christentums überhaupt. Sofern Theologie Wissenschaft ist, mit den übrigen Wissenschaften in Wechselwirkung steht, unterscheidet sich die neuere protestantische Theologie in vielem stärker von der altprotestantischen als diese von der mittelalterlich-katholischen. Sofern aber Theologie in Wechselwirkung mit der Religion steht, aus religiösem Interesse, aus Glauben erwächst, steht neuere protestantische Theologie mit der altprotestantischen zusammen der katholischen gegenüber. Das Bewußtsein, daß man vom Katholizismus tief geschieden sei, daß mit der Reformation eine neue Periode in der Geschichte des Reiches Gottes angebrochen sei, haben denn auch schon die älteren Protestanten gehabt. Lutherische Dogmatiker brachten es zum Ausdruck in ihrem Lehrstück de vocatione Lutheri Von Luthers Beruf. Zu weiteren Kreisen sprachen und sprechen deutlicher solche bildliche Darstellungen, wie man sie an der Kanzel Philipp Nicolais zu Mengeringhausen in Waldeck findet: hier stehen nebeneinander Adam und Eva, Moses, Jesus, Paulus, Luther.

Endlich aber sind Reformation und Altprotestantismus nicht einfach dasselbe; in der Reformation war manches angelegt, was erst später im neueren Protestantismus zur Entwicklung kam; der ältere bedeutete zunächst eine Erstarrung. Besonders Luther blickte weiter, war in manchem freier als seine nächsten Erben. Wie Karl Marx im Blick auf seine oft etwas engen Schüler sagte moi, je ne suis pas marxiste, so hätte Vater Luther sagen können:

ich bin kein Lutheraner. Stephan hat gezeigt, daß jede der beiden Hauptströmungen im neueren Protestantismus, die biblisch-pietistische und die weltoffen-idealistische (St. nennt sie anders) ein reformatorisches Erbe wahrt. Das soll man namentlich auch dann bedenken, wenn der neuere Protestantismus so eng mit der vielverzweigten neuzeitlichen Kultur verflochten erscheint, daß manche fragen, ob der Protestantismus nicht mindestens ebensosehr eine Kulturbewegung sei wie eine religiöse. Der Protestantismus hat der Kultur stärkste Anregungen gegeben wie auch der Katholizismus, und er wirkt viel mehr auch in außerkirchlichen Formen als dieser; aber an sich gehört er wie das Christentum überhaupt und wie der Katholizismus dem religiösen Leben an.

Stephan, Die heutigen Anschauungen vom Neuprotestantismus, 1911; vgl. auch seine Kirchengeschichte der Neuzeit in Krügers Handbuch, 1909, [2] (mit Leube) 1931. Gegen Troeltsch: Böhmer, Luther im Licht der neueren Forschung, [5] 1918; Loofs, Luthers Stellung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1907; R. Grützmacher, Alt- und Neuprotestantismus, 1920; Holl, Die Kulturbedeutung der Reformation, in: Luther, [2] 1923, S. 468—543. H. Hoffmann, Der neuere Protestantismus und die Reformation, 1919. Umfassende und besonnene Würdigung des Verhältnisses zwischen Reformation und deutschen Idealismus bei E. Franz, Deutsche Klassik und Reformation, 1936.

3. Das kirchliche Parteiwesen. Wenn Neuprotestantismus, wie das oft der Fall ist, nicht den gesamten Protestantismus der beiden letzten Jahrhunderte bezeichnen soll, sondern kritische Theologie und das Streben nach freiheitlicher Kirchenverfassung, dann ist der Gegensatz zwischen diesem Neuprotestantismus und den Vertretern des Alten in unseren Kirchen zwar nicht der einzige, aber ein Hauptanlaß zur Bildung kirchlicher Parteien. Verschiedene religiöse und theologische Denkweise, verschiedene kirchliche Richtungen hat es im Protestantismus, ja schließlich in der Christenheit von Anfang an gegeben (s. S. 33). Im Katholizismus verband sich der Gegensatz augustinischer und semipelagianischer Denkweise bisweilen mit dem der Orden, der Dominikaner einerseits, der Franziskaner und Jesuiten andererseits. Die Form eines dem politischen verwandten Parteikampfes nimmt der Streit kirchlicher Richtungen erst dann und dort an, wo in der Kirche regelmäßig gesetzgebende oder doch beratende Versammlungen stattfinden, besonders wenn solche aus Wahlen hervorgehen. Solche kirchliche Parteibildung setzt im deutschen Protestantismus, um hier nur diesen zu erwähnen, erst um die Mitte des 19. Jh. ein. Voraussetzung parteimäßiger Agitation ist auch der neuzeitliche Verkehr; besonders hat der Bau von Eisenbahnen Versammlungen der Gleichgesinnten in ganz anderem Maße ermöglicht, als sie vorher stattfinden konnten. In Wechselwirkung mit der Parteibildung steht das Aufkommen kirchenpolitischer Blätter oder die Beteiligung von vorher rein religiösen oder wissenschaftlich-theologischen Zeitschriften an der Kirchenpolitik. Schien es dem Fernerstehenden leicht so, als gäbe es in den deutschen evangelischen Kirchen zwei Parteien oder Richtungen, und liegt es im Wesen der organisierten Kirche wie des Staates, daß eine konservative und eine fortschrittliche Strömung bestehen, so ist doch tatsächlich das kirchliche Gruppenwesen im deutschen wie im außerdeutschen Protestantismus verwickelter. Meist gab es zwischen rechts und links mindestens eine Mittelpartei; landschaftliche Besonderheiten kommen

hinzu. Neue Gegensätze pflegen die alten zu überkreuzen, wie in Deutschland namentlich seit 1933 der zwischen den „Deutschen Christen" und ihren zur Bekenntnisfront vereinigten Gegnern. Doch sind beide wiederum nicht einheitlich und ein großer Teil des Kirchenvolks gehört keinem von beiden an und z. T. neuen Mittelgruppen.

Wilh. Schubring, Kirchenpolitisches ABC, [3]1925; Schlemmer, Von Barth zu den Deutschen Christen, 1934.

Anhang

§ 87. Die vom festländischen Protestantismus abgezweigten oder ihm nahe gekommenen kleineren Gruppen

1. **Die Waldenser,** die einzige der im Abendland neben der katholischen Kirche stehenden Gemeinschaften, die schon im Mittelalter entstanden ist, gehen zurück auf den Kaufmann Petrus Waldus in Lyon um 1200, der Jesus in armem Leben und Wohltätigkeit nachfolgte. Seine Anhänger, bald in Gegensatz zur Kirche, kamen, sobald in der Westschweiz die Reformation einsetzte, in Fühlung mit dieser und stehen seither dem calvinischen Protestantismus nahe; oft verfolgt, haben sie sich in einigen Tälern der Westalpen behauptet; einige wanderten aus (u. a. nach Württemberg). Als sie im 19. Jh. Duldung gewannen, haben sie sich in Italien namentlich in den Städten verbreitet, als eine kleine aber rührige und als einzige einheimische nichtkatholische Kirche den Katholiken besonders unerfreulich.

2. **Die Unitarier.** Die humanistischen Kritiker des Katholizismus, deren bedeutendster Erasmus war, blieben teils wie dieser in der römischen Kirche, teils schlossen sie sich den Kirchen der Reformation an. Teils aber ging ihre Kritik viel weiter, als die der Reformatoren. Solch radikale Kritik, die sich, u. a. bei den beiden Sozin, auch gegen das altkirchliche Dogma wandte, hat, meist unterdrückt, nur in Polen und Siebenbürgen kirchenbildend gewirkt. Der polnische Sozinianismus, der um 1600 blühte, im 17. Jh. vernichtet wurde, gehört der Geschichte an; in Siebenbürgen besteht noch eine unitarische Kirche magyarischen Volkstums, dogmatisch frei, aber mit fester Organisation unter einem Bischof und etwa 70000 Mitgliedern. In England griff im 17. Jh. Biddle die Trinitätslehre an; mannigfach bedrückt, konnte die antitrinitarische, unitarische Bewegung sich doch um 1800 unter Führung Priestleys (des bekannten Naturforschers, von Beruf Predigers) ausbreiten. Hier wie in Nordamerika, wo im 19. Jh. die Führer Channing und Parker waren und die Dichter Emerson und Whitman den Unitariern nahestanden, sind manche kongregationalistische Gemeinden unitarisch geworden. In England wurde der biblische Rationalismus Priestleys durch den Religionsphilosophen Martineau zu ethischem Idealismus umgebildet. Die bekannten Hibbert-Vorlesungen, von angesehenen Gelehrten über theologische Fragen gehalten, beruhen auf einer unitarischen Stiftung. In Amerika ist die religionswissenschaftliche Fakultät der seinerzeit von Kongregationalisten begründeten Harvard-Universität in Cambridge

(Mass.) vom Geiste der Unitarier bestimmt. Die Universalisten Nordamerikas sind den Unitariern verwandt.

3. Schwenckfelder, Mennoniten, Remonstranten. Auf Schwenckfeld, einen Spiritualisten der Reformationszeit, von Luther namentlich wegen seiner Sakramentslehre gescholten, gehen kleine biblizistische Gemeinden zurück, die sich nicht in der schlesischen Heimat, aber in Pennsylvanien gehalten haben und seit 1907 ein corpus Schwenkfeldianorum herausgeben. — Die Mennoniten, im 16. Jh. von Menno Simons geleitet, sind ein Rest des friedlichen Flügels der Täufer jener Zeit. Kindertaufe, Eid, Kriegsdienst verwerfend, vom Geiste der Bergpredigt bestimmt, haben die kleinen Gemeinden eine geachtete Stellung gewonnen und behalten, teils streng biblizistisch, teils neueren Gedanken offen, in Deutschland, Nordamerika (hier mannigfach gespalten) und in den Niederlanden verbreitet, bisher auch in Rußland; hier heißen sie Taufgesinnte (doopsgezinde). Aus dem Täufertum hervorgegangen sind auch die Hut(t)erischen Brüder, in der Slovakei und Nordamerika, mit christlichem Kommunismus. — Die Remonstranten (Arminianer), 1619 in Dortrecht wegen ihrer milderen Prädestinationslehre verworfen, aber dann in Holland geduldet, von bedeutenden Männern wie Grotius geführt, bald in kritisch-theologischer Arbeit der Aufklärung den Weg bahnend, zählen in den Niederlanden etwa 25000 Mitglieder.

K. Ecke, Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation, 1911; Wiswedel, Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum, 1928—30; Horsch, M. Simons, 1916; Händiges, Die Lehre der Mennoniten, 1921; Mennonit. Blätter (bis 1932); Die Mennoniten-Gemeinden in Rußland 1914—20, 1921; Correll, Das Schweizerische Täufermennonitentum, 1925; Mennonitisches Lexikon, herausg. von Hege und Neff, 19—; Krahn, M. Simons, 1936.

4. Die Herrnhuter Brüdergemeine. Zinzendorfs Persönlichkeit und Wirkung, die erste Entwicklung der Brüdergemeine und ihre Bedeutung für die religiöse Erweckung in der 1. Hälfte des 19. Jh. wird in kirchengeschichtlichen Werken dargestellt. Die H. haben eine im Verhältnis zu ihrer kleinen Zahl großartige Heidenmission. Ihre Erziehungsanstalten, durch die auch Männer wie Schleiermacher und Fries gegangen sind, haben noch heute hohen Ruf. Pflege inniger Frömmigkeit, besonders Jesusliebe, in kleinen, wohlorganisierten Gemeinden bei großer Schlichtheit der kirchlichen Formen ist für die H. bezeichnend; ihre Bischöfe haben nichts Hierarisches, ihre Prediger tragen keinen Talar. Stark haben sie durch ihre Diaspora gewirkt, d. h. durch Gesinnungsgenossen, mit denen man den Zusammenhang pflegt, die man aber in den Landeskirchen bleiben läßt; Propaganda unter Christen treibt die Brüdergemeine nicht. Die deutschen Prediger werden auf dem Seminar in Herrnhut vorgebildet. Theologische Differenzen hat man bisher immer im Geiste der Brüderlichkeit überwunden. Neben der deutschen Provinz stehen eine englische und zwei nordamerikanische (hier heißen die Herrnhuter Mährische Brüder, Moravians).

Aus der Literatur zum Jubiläum Herrnhuts 1922 sei genannt: Gerhard Reichel, Die Anfänge Herrnhuts, 1922. G. Burkhardt, Die Brüdergemeine, I 1905, II 1912; Uttendörfer und W. E. Schmidt, Die Brüder, 1913—15. Texte (auch Lieder u. dgl.) im CC X 1).

5. Altlutheraner und Altreformierte in Deutschland. Nicht nur im Gegensatz zur Union (s. § 85 2) haben sich Lutheraner neben den Landeskirchen organisiert, wie in der Ev.-luth. Freikirche in Preußen (etwa 50000 Mitglieder), deren Oberkirchenkollegium und theologische Bildungsanstalt in Breslau ist, sondern auch aus lutherischen Landeskirchen heraus, weil diese irgendwie vom Überlieferten abwichen (so entstanden in Hannover die Hermannsburger Freigemeinden). An Spaltungen und Wiedervereinigungen ist die Geschichte dieser Freikirchen reich. Da ihr Kennzeichen der Wille ist, die Lehre des Konkordienbuchs festzuhalten, gehört eine Übersicht über ihren Bestand mehr in eine Kirchenkunde der deutschen Länder als in die Konfessionskunde. Als altreformiert stehen in Hannover nahe der holländischen Grenze unter niederländischem Einfluß einige Gemeinden mit strengem altcalvinischem Geiste (Prädestinationslehre) neben der Landeskirche.

Übersicht über die lutherischen, reformierten und einige sonstige Freikirchen in Deutschland bei Schneider, Kirchl. Jahrbuch Bd. 53, 1926, S. 673—680. Zur Kritik des Separatismus: Schlemmer, Kirchenkampf und Kirchentrennung, 1937.

6. Die Templer, von dem Schwaben Christoph Hoffmann im 19. Jh. begründet, eine Exodusgemeinde (s. § 94 5), betonen unsere Pflicht, das Reich Gottes auf Erden zu bauen, und stehen der kirchlichen dogmatischen Überlieferung ablehnend gegenüber; in Palästina erfolgreich kolonisatorisch tätig, wurden sie bei Kriegsende gefangen und weggeführt; seit 1920 dürfen sie wieder dort arbeiten.

Rohrer, Die Tempelgesellschaft, 1920; Paquet, In Palästina, 1915.

7. Freireligiöse Gemeinden in Deutschland sind z. T. aus der Bewegung der Lichtfreunde in der Provinz Sachsen (um 1845) hervorgegangen, z. T. aus der deutsch-katholischen (s. § 71); beide wurden durch behördliche Mißgunst in immer schärferen Gegensatz zu den Landeskirchen getrieben, der sich oft in Gegensatz zu allem spezifisch Christlichen umsetzte. Auch bei anderem Anlaß sind Separationen und Gemeindebildungen erfolgt. In neuerer Zeit hat sozialistisch-materialistische Feindschaft gegen die Religion sich auch dieser Gemeinden zu bedienen gesucht; so waren in Deutschland alle Abstufungen von radikalem protestantischen Freisinn, der immerhin protestantisch (wie die Freiprotestanten in Rheinhessen) oder doch religiös bleiben will, bis zu schroffem Atheismus da. Die Propaganda für Kirchenaustritt (s. § 77 4) kam mehr der völligen Gleichgültigkeit gegen alles Religiöse zugute, als den freireligiösen Gemeinden. Männer wie Max Maurenbrecher und Ernst Horneffer haben nur vorübergehend im Dienste freireligiöser Gemeinden gestanden. 1933 schien es so, als würden die freireligiösen Gemeinden, deren Mitglieder zum großen Teil Sozialdemokraten gewesen waren, sich mit Deutschgläubigen zu einem großen Bund unter Leitung Hauers vereinigen, zusammengehalten nicht nur durch den Gegensatz zu den Kirchen. Aber es hat hier bald wieder viel Entzweiung gegeben; die Deutschgläubigen haben z. T. die Heftigkeit übernommen, mit der die früheren Religionsgegner die Kirche bekämpften, und die Freireligiösen der älteren Art sind heute schwach. Die verschiedenen Gruppen der Deutsch- und Nordisch-Gläubigen, die es meist ablehnen, noch irgendwie Christen zu sein, sind in der Konfessionskunde nicht zu behandeln.

Tschirn, Zur 60jährigen Geschichte der freirelig. Bewegung, 1905; Kippenberger und Beck, 80 Jahre freirelig. Gemeinde, Leipzig, 1925.

18. Kapitel

Die protestantischen Bekenntnisschriften

§ 88. Geschichte der altkirchlichen Bekenntnisse im Protestantismus

1. Der ältere Protestantismus. Luther verstand unter Glaube grundsätzlich etwas anderes, als der Katholizismus (s. § 78). Als er das Apostolikum auslegte, hat er es z. T. stark umgedeutet. So kommt namentlich im kleinen Katechismus etwas anderes heraus, als bei den entsprechenden Ausführungen mittelalterlicher Theologen. Das Ap zählt eine Reihe von Tatsachen des Lebens Jesu auf, hinter die das dominum nostrum, unsern Herrn, fast zurücktritt; daß Jesus selbst mehr ist als all jene einzelnen Ereignisse seines Lebens, das hat Luther hervorgehoben; daß Jesus mein Herr sei, hat er kräftig vorangestellt; daß Jesus mich erlöst, für uns gelebt hat, das betont er. Man hat mit Recht gesagt, Luthers Erklärung des alten Bekenntnisses sei vielmehr eine Verklärung, Verinnerlichung. Wie wenig er die scholastische Dogmatik schätzte, darauf haben namentlich A. Ritschl und seine Schüler hingewiesen. Aber dabei stand doch Jesu Christi ewige Gottheit, es standen die altkirchliche Zweinaturenlehre und die Dreieinigkeitslehre für ihn fest; er hat den 3 überlieferten Hauptbekenntnissen zugestimmt, nicht in erster Linie, weil sie in der Kirche überliefert waren, sondern weil er sie eben für schriftgemäß hielt. Im regelmäßigen Gottesdienst hat er das Credo, das NC, nicht etwa durch das Ap ersetzt, sondern in seiner deutschen Messe durch das Gemeindelied: Wir glauben all an einen Gott, seine Umdichtung des NC. Formal hat vor allem nachgewirkt, daß er die Gliederung des Ap in 12 (oder 14) Satzglieder durch die in drei Artikeln ersetzte.

2. Abweichende Zusammenstellungen. In einigen Kirchen und Bekenntnissen der Reformation sind nicht alle drei altkirchlichen Symbole aufgenommen worden und gelegentlich andere. Die confessio helvetica posterior (s. § 90 3) nimmt im Anschluß an das Edikt von 380 (s. S. 71) ein fälschlich dem Papst Damasus zugeschriebenes Bekenntnis auf; die reformierte Kirche Schottlands hat das Ap angenommen, die anderen beiden altkirchlichen Symbole aber nicht (woraus nicht auf inhaltliche Bedenken zu schließen ist). Luther selbst gab 1538 „die drei Symbola oder Bekenntnisse des Glaubens, in der Kirche einträchtiglich gebraucht", heraus; es sind Ap, Ath und Tedeum (s. S. 64); das NC fügt er als Anhang bei. In Hessen-Kassel und Lippe nennen alte reformierte Kirchenordnungen neben Ap, NC und Ath noch Ephesinum und Chalcedonense, d. h. die Lehrformeln dieser Konzilien. In Lauenburg, das gegenüber Schleswig-Holstein einige Sonderordnungen festhält, besteht seit 1704 eine Formel der Verpflichtung auf die „Vier Hauptsymbole" (sowie die Bekenntnisse der lutherischen Reformation); die Formel wird zurückgehen auf eine Kirchenordnung des 16. Jh.; diese nennt symbolum apostolicum und symb. Athanasii auch Ambrosii oder Augustini. Das Symbol des Ambrosius oder Augustin ist das Tedeum; es läge also die Zusammenstellung Luthers von 1538 vor; ein viertes wäre aber so nicht genannt. Die Sache bleibt unklar, und es sollte in der evangelischen Kirche keine Formel der Verpflichtung auf Be-

kenntnisse gebraucht werden, die nicht einmal deutlich sagt, welche Bekenntnisse gemeint sind.

3. Inwieweit sind die ökumenischen Bekenntnisse ökumenisch? Indem auch die alten Protestanten, bei unerheblichen Abweichungen im einzelnen, sich zu diesen altkirchlichen Symbolen bekannten, sprachen sie aus, daß diese Formeln in der ganzen Christenheit zu gelten verdienten. Ökumenisch (s. § 7, 1 Schluß) heißen diese Symbole bei Selnecker, einem lutherischen Theologen, der an der Konkordienformel mitgearbeitet hat (die Konkordienformel spricht von den drei allgemeinen Symbolen); seitdem hat man sie immer wieder so bezeichnet. Der Ausdruck ist freilich nicht genau. Denn das Ap ist, wie besprochen, den morgenländischen Theologen wesentlich erst im 15. Jh. bekannt geworden, und wenn sie auch gegen seinen Inhalt nichts einzuwenden haben, so lehnen sie doch seine Bezeichnung als apostolisch ab; ihre Kirche stellt es keineswegs neben das NC. Eher könnte dieses als ökumenisch gelten, da beide katholische Kirchen es bei der Messe gebrauchen, die morgenländische daneben bei der Taufe. Nur besteht im Text der erwähnte Unterschied: die abendländisch-katholische Kirche bekennt, daß der hl. Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe. Die protestantischen Kirchen haben den abendländisch-katholischen Text übernommen; doch wird in ihnen das NC überhaupt nur selten kultisch gebraucht. Die gleiche Fassung der Lehre vom hl. Geist ist den Morgenländern im Ath anstößig, noch abgesehen davon, daß es von ihnen auch nicht dem berühmten Kirchenvater zugeschrieben wird, unter dessen Namen es geht.

Wenn die Reformatoren die altkirchlichen Bekenntnisse feierlich angenommen haben, sind ihnen doch nicht alle nichtkatholischen Gemeinschaften hierin gefolgt, namentlich die Mennoniten, Remonstranten und Unitarier nicht; Quäker, disciples of Christ (s. § 95 4) und Universalisten kennen außer der Bibel überhaupt keine autoritative Schrift; das Athana sianum ist in einigen britischen und amerikanischen Kirchen ausdrücklich nicht mit übernommen worden. Viel bedeutsamer ist, daß auch, soweit der Protestantismus sich zu altkirchlichen Symbolen bekennt, diese für ihn doch nicht die gleiche Bedeutung haben wie für den Katholizismus; besonders für das Apostolikum ist das bereits in § 7 erwiesen worden. Gerade dieses Bekenntnis hat aber auf deutsch-protestantischem Boden ungleich größere Wichtigkeit erlangt, als das NC und das Ath, wesentlich um seines liturgischen Gebrauchs willen.

4. Der liturgische Gebrauch des Apostolikums im neueren Protestantismus. Soweit altprotestantische Kirchenordnungen den Gebrauch eines Credo (des NC) im Sonntagsgottesdienst vorschrieben, hat dieser Gebrauch im 18. Jh. an Festigkeit verloren. Die Pietisten, auf Herzensfrömmigkeit und christlichen Wandel bedacht, konnten auf die überlieferten liturgischen Ordnungen keinen entscheidenden Wert legen; die Aufklärer vollends vermochten den altkirchlichen Bekenntnissen, die als Ausdruck dogmatischer Christologie und der Trinitätslehre erschienen, und ihrem gottesdienstlichen Gebrauch keinen Geschmack abzugewinnen. Überraschend ist nicht, daß in der Zeit der Aufklärung von den alten agendarischen Ordnungen oft abgewichen wurde, sondern wie unbedenklich man doch oft die alten Ordnungen und Formeln bei-

behielt, indem man sie stark umdeutete. Dabei hatte man keineswegs das Empfinden, gewaltsam vorzugehen, sondern man hielt solche moralische oder philosophische Auslegung alter Bekenntnisse (wie auch der Bibel) für pflichtmäßig.

Als dann in der Zeit der Erweckung und Restauration nach den Freiheitskriegen viele evangelische Christen von der aufklärerischen Kritik zum Glauben der Väter zurücklenkten, hat man auch eine neue Festigung der liturgischen Ordnungen, regelmäßigen kultischen Gebrauch des Bekenntnisses der Väter angestrebt. Das bekannteste Beispiel solcher liturgischer Restauration ist die von Friedrich Wilhelm III. geschaffene altpreußische Agende, die dem Apostolikum seinen Platz im sonntäglichen Hauptgottesdienst gibt. Nicht alle deutschen evangelischen Kirchen haben diesen Gebrauch, so die württembergische nicht; in der sächsischen wird herkömmlich an der entsprechenden Stelle (nach der Verlesung des Evangeliums) von der Gemeinde ein Glaubenslied gesungen. Auch die Herrnhuter machen vom Ap keinen kultischen Gebrauch. Immerhin pflegt es, wo es nicht im Sonntagsgottesdienst seinen Platz hat, doch namentlich bei der Taufe verwendet zu werden. In der Schweiz ist hier und da auch dies nicht üblich; so können hier, wenn das Ap auch im Unterricht nicht behandelt wird, Christen heranwachsen, ohne es je kennenzulernen.

Wo aber liturgischer Gebrauch des Ap vorgeschrieben ist, hat er wiederholt zu heftigem Streit geführt, so in Berlin, als 1871/72 die Pastoren Lisco und Sydow sich kritisch über das Ap geäußert hatten, und in verschiedenen Teilen Deutschlands, als 1891 Schrempf, Pfarrer in Württemberg, das Ap auch bei der Taufe nicht mehr gebrauchen zu wollen erklärte, deshalb abgesetzt wurde und Berliner Studenten eine Erklärung Harnacks über das Ap. veranlaßten; bei der damaligen Agendenrevision blieb in Preußen der liturgische Gebrauch des Ap (besonders auch bei der Ordination) wesentlich unverändert. 1911 erklärte der Oberkirchenrat, der Gebrauch des Ap bei der Konfirmation bedeute keine Verpflichtung der Konfirmanden auf den Wortlaut dieses Bekenntnisses, und in Württemberg ward bald danach zugestanden, daß auch bei Taufen aus seelsorgerlichen Gründen auf seinen Gebrauch verzichtet werden dürfe, wie später auch für die Konfirmation ein Formular ohne Ap zugelassen wurde. Durch den Krieg unterbrochen, sind die Erörterungen über das Ap wieder in Gang gekommen, namentlich als der bayrische Pfarrer Knote, selbst der kirchlichen Rechten angehörig, sein Amt aufgab, weil die Vorschrift zum Gebrauch des Ap sein Gewissen belastete. Wenn seit 1933 Deutschgläubige sich in großer Zahl von der evangelischen Kirche abwandten, so spielt dabei oft der Gegensatz zum Ap mit.

Lit. s. bei § 91.

§ 89. Die lutherischen Bekenntnisschriften

1. Die Entstehung der Augustana. Die Vorgeschichte dieses Bekenntnisses ward bestimmt durch den Gegensatz zwischen der Politik des Landgrafen Philipp von Hessen, der ein Bündnis der nichtkatholischen Reichsstände anstrebte, und der kursächsischen Politik, die, wie Luther Bedenken gegen die

Abendmahlslehre der Schweizer hatte, so politisch nicht mit ihnen zusammengehen, vielmehr die lutherische Lehre klar und scharf in einem Bekenntnis zum Ausdruck bringen wollte. Namentlich Brandenburg-Ansbach stimmte darin mit Kursachsen überein; wohl im Kreise der Wittenberger Theologen wurde im Sommer 1529 ein solches Bekenntnis verfaßt, das unter dem Namen Schwabacher Artikel geht. Es hat Verhandlungen zugrunde gelegen, die Anfang Oktober 1529 in Schleiz stattfanden (gleichzeitig mit dem Gespräch zwischen Luther und den Schweizern in Marburg) und bald danach in Schwabach. Das Ergebnis des Marburger Gesprächs liegt in den Marburger Artikeln vor, die auf den Schwabachern ruhen; man hatte sich zwar in einigen Punkten geeinigt, von denen die ersten 14 Artikel handeln, aber nicht in der Abendmahlslehre; so stellt Art 15 fest, worin man hier einig sei (Notwendigkeit des Abendmahls, Verwerfung der Messe) und worin nicht. Die Marburger Artikel unterscheiden sich von den Schwabachern nicht in Prinzipiellem; u. a. enthalten die Schwabacher einen Artikel von der Kirche, der dann im wesentlichen in die CA übergegangen ist. Die Torgauer Artikel, ein oder mehrere Gutachten, die der sächsische Kurfürst März 1530 von seinen Theologen forderte, sind uns wahrscheinlich erhalten (wenigstens z. T.) in Schriftstücken, die er mit nach Augsburg nahm, die aber nicht vom Glauben, sondern nur von Bräuchen handeln.

Auf dem Augsburger Reichstag wurde es, da namentlich Eck den Lutheranern viele Ketzereien und Zusammenhang mit Schweizern und Täufern nachzuweisen suchte, nötig, ein Lehrbekenntnis abzufassen. Der kursächsische Bekenntnisentwurf wurde zu einem allgemein lutherischen ausgearbeitet; dabei ward freilich der Gegensatz zu den Schweizern so betont, daß Straßburg (nebst Konstanz, Memmingen, Lindau) nicht mit unterschrieb, sondern diese Städte übergaben ihre eigne confessio tetrapolitana (Vier-Städte-Bekenntnis); auch Philipp von Hessen hat nur mit Bedenken unterschrieben. Die Ausarbeitung fiel Melanchthon zu; Luther, der auf der Koburg weilte, erhielt den Entwurf brieflich und hat ihn gebilligt, wenn er auch, da Melanchthon den Katholiken immer mehr Zugeständisse machte, erklärt hat, er selbst könne nicht so leise treten. Daß er die endgültige Gestalt — es wurde bis zum letzten Tage am Texte gefeilt — nicht vor der Überreichung gesehen hat, ist unerheblich. Verlesen und übergeben ward das Bekenntnis am 25. Juni im bischöflichen Palast; hieß es im Kreise seiner Urheber zunächst Apologie (gegen die Vorwürfe der Katholiken), so wurde bald Augsburgisches Bekenntnis, confessio Augustana (CA) der Name, unter dem es in der Geschichte fortlebt.

2. Inhalt und Tendenz der Augustana. Die Schlußworte des ersten Teils der CA sagen, daß sie ein katholisches d. h. allgemein christliches Bekenntnis sein will, ja daß sie der Lehre der römisch-katholischen Kirche nicht widerstreiten will, soweit diese aus ihren scriptoribus, ihren berühmten Theologen, bekannt ist (was freilich unrichtig ist, wenn man zu diesen Thomas und andre Scholastiker rechnet; bei diesen finden sich Lehren, denen die CA widerstreitet). Unverkennbar ist jedenfalls Melanchthons Tendenz, zu vermitteln, die Gegensätze abzuschwächen. Die Buße wird so erwähnt, daß sie als Sakrament neben Taufe und Abendmahl erscheinen kann; von der Verwerfung der

übrigen vier Sakramente sagt er kein Wort, ebenso beim Abendmahl nichts von der Verwerfung der Transsubstantiation. Zu rühmen ist an diesem Bekenntnis, daß es einige Grundgedanken der Reformation mit vortrefflicher Klarheit und edler Wärme ausspricht. Wenn die Artikel 1—21 der Lehre, 22—28 den abgestellten Mißbräuchen gelten, so ist im ersten Teil eine straffe Disposition nicht vorhanden, nur ein Fortschritt vom Prinzipiellen zum Einzelnen und Praktischen; daß auf Art. 1, de Deo, nicht sogleich der von Christus folgt, sondern in 2 de peccato originis, von der Erbsünde, dann in 3 von Christus und in 4 von der Rechtfertigung gehandelt ist, das entspricht dem inneren Zusammenhang des reformatorischen Erlebens: aus tiefster Sündennot heraus fand Luther Gnade und Rechtfertigung.

3. Zur Geschichte der Augustana. Die beiden dem Kaiser übergebenen Urexemplare der CA, das lateinische wie das deutsche, sind wahrscheinlich nicht mehr vorhanden. Das lateinische ist im Archiv in Brüssel niedergelegt und von dort wahrscheinlich durch Alba nach Spanien gebracht, vielleicht vernichtet worden. Das deutsche, wohl im Archiv der Reichskanzlei zu Mainz hinterlegt, ist dort vermutlich schon 1545, als man Augsburger Reichstagsakten zum Konzil von Trient sandte, nicht mehr vorhanden gewesen. Gedruckt worden ist die CA trotz kaiserlichen Verbots schon 1530 mehrfach; so ließ Melanchthon 1531 seinerseits sie (mit der Apologie zusammen) lateinisch und deutsch erscheinen. Schon hier hat er gegenüber der Vorlage (einer Handschrift, die auch nicht ganz wörtlich den in Augsburg überreichten Text enthalten haben wird) mannigfach geändert, weiter in einer Ausgabe von 1533 und namentlich in der von 1540, die gewöhnlich als variata (veränderte) bezeichnet wird. Hier hat er im 10. Artikel vom Abendmahl im Interesse einer Verständigung mit Oberdeutschen und Schweizern statt der Worte quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur ... et improbant secus docentes (daß Leib und Blut Christi wahrhaft da sind und verteilt werden ... und man mißbilligt die anders Lehrenden) gesagt quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi (daß mit Brot und Wein Leib und Blut Christi wahrhaft dargeboten werden) und die Verwerfung abweichender Lehre weggelassen. Daß er so an seinem Werk änderte, dies war freilich schwer vereinbar mit der Tatsache, daß die CA mehr und mehr öffentlich rechtliche Bedeutung erhielt. Schon früh waren hier und da im Gebiet der lutherischen Reformation die Pfarrer auf sie verpflichtet worden. Die erste Kirchenordnung, die das tut, ist die pommersche von 1535; in Wittenberg ist den Doktoranden seit 1533 oder doch schon bald nach Luthers Tod diese Verpflichtung auferlegt worden. 1555 sprach der Augsburger Religionsfrieden den der CA zugetanen Reichsständen Duldung zu, den Augustanae confessioni addictis. Von katholischer Seite ward bald auf Melanchthons Änderungen hingewiesen und deren Zulässigkeit bestritten. Die lutherischen Stände hatten auf der Tagung des Schmalkaldischen Bundes 1535 die neu in den Bund Aufzunehmenden verpflichtet, gemäß der CA lehren und predigen zu lassen, aber noch 1555 den Versuch abgelehnt, die Calvinisten, weil sie nur die variata unterschrieben, vom Religionsfrieden auszuschließen. Jedoch namentlich vom Naumburger Fürstentag 1561 an ward in lutherischen Gebieten mehr und mehr auf den Text zurückgegangen,

der vor 1540 bestand; die Theologen wurden auf die confessio Augustana invariata verpflichtet, die ungeänderte Augsburgische Konfession. Der ins Konkordienbuch (s. 7) aufgenommene lateinische Text war zuerst derjenige einer zweiten Ausgabe von 1531, seit dem zweiten Druck des Konkordienbuchs ist es derjenige der ersten Wittenberger Ausgabe von 1531. Der deutsche ins Konkordienbuch aufgenommene beruht auf Abschrift einer Kopie im Mainzer Reichsarchiv; dieser Text wird dem Original sehr nahe stehen.

4. Die Apologie. Der CA stellten die katholischen Theologen auf dem Reichstag 1530 eine confutatio (Widerlegung) entgegen (wie auch der confessio tetrapolitana). Melanchthons Absicht, diese Gegenschrift durch eine Art von Kommentar zur CA zu widerlegen, kam im September 1530 zur Ausführung, als die Vergleichsverhandlungen gescheitert waren; seinen noch in Augsburg verfaßten Entwurf hat er, als er endlich eine vollständige Abschrift der confutatio erhalten hatte, in Wittenberg umgearbeitet; so erschien die Apologie (apologia confessionis, AC) im Frühjahr 1531 mit der CA zusammen im Druck (während die katholische confutatio noch lange ungedruckt blieb, zuerst 1573 erschien). Schon in einer zweiten Ausgabe vom selben Jahre hat Melanchthon geändert, ebenso später. Galt die Apologie im Unterschied von der CA von vornherein als Privatarbeit Melanchthons, so ist sie doch schon bei Verhandlungen in Schweinfurt 1532, die dem Nürnberger Religionsfrieden vorausgingen, als Bekenntnis der Evangelischen angesehen worden. Die Anlage ist die gleiche wie bei der CA; die von den Gegnern nicht beanstandeten Artikel werden kurz nur erwähnt, um so ausführlicher die angefochtenen behandelt, so besonders der von der Rechtfertigung. Gelegentlich den Katholiken entgegenkommend, hat Melanchthon doch hier die reformatorische Denkweise ungleich schärfer herausgearbeitet als in der CA. Der deutsche Text geht auf Justus Jonas zurück; er setzt nicht immer ganz denselben lateinischen voraus, den wir vor uns haben. Ins Konkordienbuch ist der Text von 1531 aufgenommen.

5. Die Schmalkaldischen Artikel und Luthers Katechismen. Die Schmalkaldischen Artikel hat Luther geschrieben, als Papst Paul III. für 1537 nach Mantua ein Konzil berufen hatte; auf einer Tagung in Schmalkalden 1537 wurde von den dort vertretenen Reichsständen Melanchthons Traktat de potestate ac primatu papae (über Macht und Vorrang des Papstes) angenommen. Luthers Artikel sind nicht Gegenstand eines solchen Beschlusses gewesen, doch wurden sie von vielen anwesenden Theologen unterschrieben. Im Konkordienbuch ist jener Traktat Melanchthons den Schmalkaldischen Artikeln beigefügt. Luther hat sie 1538 erweitert herausgegeben. Den Anfang bilden die summi articuli divinae maiestatis, die höchsten Artikel der göttlichen Majestät (Trinitätslehre und Lehre von der Person Christi), die auch von den Gegnern bekannt werden (s. S. 32); es folgen die Artikel vom Amt Christi und unserer Erlösung. Hierher gehört besonders der von der Rechtfertigung; davon, daß Christus unsre Gerechtigkeit ist, darf man nicht weichen, es falle Himmel und Erde und was sonst nicht bleiben mag (articulus stantis et cadentis ecclesiae, der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt). Hier findet sich auch ein Artikel über das Papsttum, wo der Papst der Antichrist genannt

wird. Den Schluß bilden einige Artikel, über die man mit verständigen Gegnern werde verhandeln können (Sünde, Evangelium, Buße, Ordination u. dgl.); doch ist auch hier der Gegensatz zum Katholizismus oft scharf.

Luthers Katechismen sind erwachsen aus den Erfahrungen der kursächsischen Theologen bei der durch den Landesherrn veranlaßten Visitation 1526/29. Kurze Zusammenfassungen der christlichen Lehre in Frage und Antwort gab es schon lange. Luther arbeitete zunächst am großen Katechismus, der für die Pfarrer bestimmt ist, gab dann den kleinen in Tafelform heraus; im April 1529 erschien der große, im Mai der kleine als Buch. Eine eingehende Würdigung des kleinen Katechismus, der von allen reformatorischen Schriften am meisten Volksbuch geworden ist, pflegt in Vorlesungen und Büchern über Katechetik zu erfolgen. Er ist ganz positiv gehalten; es fehlt der Ausdruck Rechtfertigung, es fehlt auch jede Polemik gegen Papisten, Zwingli usw. Den großen zu studieren, ist nicht nur für Theologen Pflicht, sondern man muß wünschen, daß er in weitesten evangelischen Gemeindekreisen bekannt werde; er ist nicht nur (im Unterschied von CA und Apologie) ursprünglich deutsch abgefaßt, sondern auch weniger theologisch als namentlich letztere. Einige Stücke des großen Katechismus sind sehr bezeichnend für Luthers Art und gehören zum Wertvollsten, was er geschrieben hat. So Luthers Auslegung des 1. Gebots, wo der Gottesglaube rein als Vertrauen erscheint und als Gegensatz des christlichen Glaubens nicht der Zweifel oder Atheismus, sondern der Mammonsdienst, überhaupt die Anhänglichkeit an irdische Güter. Ebenso beim 3. Gebot die Darlegung des echt evangelischen Interesses am Feiertag. Die Übersetzung des großen Katechismus ins Lateinische, die wir im Konkordienbuch finden, lieferte der Ansbacher Humanist Opsopoeus.

6. Die Konkordienformel dient dem Streben, die Lehrstreitigkeiten, die im deutschen Luthertum seit den 30er Jahren des 16. Jh. entstanden waren, zu schlichten und das Luthertum sicher gegen calvinistische Neigungen abzuschließen. Auf Grund von Arbeiten des Tübinger Theologen Jakob Andreä schufen niedersächsische Theologen 1574 die schwäbisch-sächsische Konkordie. Diese und die sog. Maulbronner Formel, ein Werk schwäbischer Kirchenmänner, wurden 1576 von den kursächsischen Theologen in Torgau zusammengearbeitet (Torgisches Buch), 1577 aber durch Andreä, Selnecker aus Leipzig, Chemnitz aus Braunschweig, Chyträus aus Rostock, Musculus aus Berlin und Körner aus Frankfurt a. O. im Kloster Bergen (jetzt innerhalb des Magdeburgischen Stadtgebietes gelegen) endgültig redigiert. Dieses Bergische Buch, die formula concordiae (F. C.) (Eintrachtsformel) gibt in 12 Artikeln auf die damals strittigen Fragen eine Antwort, die auf der mittleren Linie zwischen Melanchthons Lehre und dem strengsten Luthertum liegt; letzteres hat nicht voll gesiegt, z. B. ward des Flacius Lehre, die Erbsünde sei die Substanz des unwiedergeborenen Menschen, als zu schroff, als fast manichäisch abgelehnt. Die Verfasser waren z. T. Schüler Melanchthons gewesen. Immerhin ist die F. C. — neben dem Ath — das dogmatisch schärfste der ins Konkordienbuch aufgenommenen Bekenntnisse. Der hier gegebenen solida declaratio (gründlichen Erklärung) wurde eine kürzere epitome (Auszug) vorangeschickt, so daß die F. C. aus zwei Teilen von gleicher Anlage, aber sehr ungleicher Länge besteht.

7. **Das Konkordienbuch und die übrigen corpora doctrinae.** Wiederholt hat man im 16. Jh. die Bekenntnisformeln und Bücher, die für die lutherische Kirche eines bestimmten Gebiets als Lehrnorm gelten sollten, zu einem corpus doctrinae, einer Sammlung von Lehrschriften, vereinigt, die ihrerseits wieder ein Bestandteil der dort geltenden Kirchenordnung wurden. In Gebieten mit melanchthonischer Lehrweise galt ein corpus doctrinae Philippicum, außer den drei altkirchlichen Symbolen nur Melanchthonsche Schriften enthaltend, nämlich CA, Apologie, die confessio Saxonica von 1551 (für das Trienter Konzil geschrieben) u. a.; bisweilen hat man ihm Luthers Katechismen und Schmalkaldische Artikel beigefügt, anderwärts aber im Gegensatz zu diesem corpus (das die Augustana als variata darbot) vielmehr die invariata mit Lutherischen Schriften vereinigt. Das bei weitem erfolgreichste dieser corpora ist das Konkordienbuch, vom sächsischen Kurfürsten August im Zusammenhang mit der Fertigstellung der Konkordienformel veranlaßt, zum 50jährigen Jubiläum der CA 1580 herausgegeben. Es enthält die 3 altkirchlichen Bekenntnisse, CA invariata, Apologie, Luthers Schmalkaldische Artikel (nebst Melanchthons Traktat de potestate ac primatu papae), Luthers großen und kleinen Katechismus und die Konkordienformel. Spätere sächsische Ausgaben haben die sächsischen Visitationsartikel von 1592 hinzugefügt. Die amtliche Ausgabe von 1580: „Concordia: Christliche wiederholte einmütige Bekenntnis" usw. ist deutsch. Der neben dem deutschen zur Herrschaft gelangte lateinische Text entstammt einer Ausgabe von 1584. Eingeführt ward das Konkordienbuch in den meisten deutschen und außerdeutschen lutherischen Gebieten. Immerhin ist die oft (so auch in der verbreiteten Müllerschen Ausgabe, s. u.) für dieses Buch gebrauchte Bezeichnung „Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche" ungenau. Einerseits ist es, besonders um der F. C. willen, in einigen lutherischen Ländern nicht angenommen worden, so in Dänemark nicht. Andrerseits sind bis heute in einigen Landeskirchen andere Sammlungen in offizieller Geltung, so daß sie in den Verpflichtungsformeln für Pastoren genannt werden, in einigen Teilen Hannovers das corpus doctrinae Wilhelminum, in Braunschweig das c. d. Julium. Sie enthalten u. a. Schriften von Rhegius und Chemnitz.

Kritische Ausgabe des Konkordienbuchs: Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, herausgeg. im Auftrag des Deutschen evang. Kirchenausschusses, 1930. Verbreitetste ältere: J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche, [12]1928. Die in früheren Auflagen enthaltene veraltete Einleitung ist ersetzt durch Kolde's Historische Einleitung in die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche (auch gesondert erschienen, [2]1909), das. weitere Lit.-Angaben (z. B. S. LIV über die neueren Forschungen O. Albrechts und anderer nach dem Ursprung und der ältesten Gestalt von Luthers Katechismen). Karl Müller, Die Symbole des Luthertums, Preuß. Jahrbücher Bd. 63, 1889, S. 121 ff. Zu 1: H. v. Schubert, Bündnis und Bekenntnis, 1908; ders., Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung, 1928; über die Schwabacher Artikel derselbe in ZKG 1908 und 1909; Gußmann, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses I 1911, II 1930; Kolde, Die Augsb. Konfession, 1896 (hier sind auch die Marburger und die Schwabacher Artikel abgedruckt); ders., Die älteste Redaktion der Augsb. Konfession mit Melanchthons Einleitung, 1906; Tschackert, Die unveränderte Augsb. Konfession nach den besten Handschriften, 1901. Über den Wert des textus receptus der CA zuletzt Joh. Ficker, Die Originale des Vier-Städte-Bekenntnisses und die originalen

Texte der Augsburgischen Konfession, in: Geschichtliche Studien, Albert Hauck dargebracht, 1916, S. 240—51. Die fränkischen Bekenntnisse, eine Vorstufe der Augsb. Konf. Herausgegeben vom bayr. Landeskirchenrat durch W. F. Schmidt und Schornbaum, 1930. Zu 4: Joh. Ficker, Die Konfutation des Augsb. Bekenntnisses; ihre erste Gestalt und ihre Geschichte, 1891. Zu 5: Thieme (s. S. 32); Neuausgaben der Schm. Art. von Preuß u. A., 1937. Joh. Meyer, Histor. Kommentar zu L.'s Kl. Katech., 1929.

§ 90. Die reformierten Bekenntnisschriften

1. Bibel und Bekenntnisschriften bei den Reformierten. Daß allein die Bibel Lehrnorm sei, sagt zwar auch die Konkordienformel, aber praktisch drängten sich in der lutherischen Orthodoxie die Symbole oft vor die Bibel; manche Theologen hielten die Augustana für unfehlbar. Bei den Reformierten ist keine solche Sammlung von Lehrschriften fast allgemein angenommen worden, wie das Konkordienbuch im größten Teil des Luthertums. Die vielen, von Theologen verschiedener Länder entworfenen Bekenntnisse, die meist den Namen ihres Ursprungslandes tragen, haben tatsächlich in der Geschichte mehr nur die Bedeutung gehabt, miteinander die evangelisch-biblische Wahrheit in reformierter Auffassung zu bezeugen. Knechtschaft unter den Bibelbuchstaben hat es auf reformierter Seite gegeben, Symbolherrschaft nicht; so spielt auch die ausdrückliche Verpflichtung auf Symbole hier z. T. eine geringere Rolle als im Luthertum.

2. Der Heidelberger Katechismus. Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz beauftragte, als er calvinisch geworden war, einige Theologen, einen Katechismus auszuarbeiten. An dem 1563 in Heidelberg erschienenen sind hauptsächlich beteiligt der melanchthonisch gesinnte Ursinus, der Calvinist Olevianus und der von Zwingli beeinflußte Erastus. Bereits im 16. Jh. hat dieser Katechismus weiteste Verbreitung nicht nur bei deutschen Reformierten gefunden, sondern auch bei slawischen und ungarischen; er wird heute noch viel gebraucht. Sein erster Teil handelt von des Menschen Elend, der zweite von der Erlösung, der dritte von der Dankbarkeit. Das Ap und die Sakramente werden bei der Erlösung, die zehn Gebote bei der Dankbarkeit behandelt, ebenda zuletzt das Unservater. Den Lutheranern gegenüber betont der Katechismus das reformierte Sondergut nicht scharf; die lutherische Abendmahlslehre wird nicht bekämpft und die Prädestinationslehre auch nur angedeutet. Schroff aber nimmt er gegen den Katholizismus Stellung; die Messe bezeichnet er als vermaledeite Abgötterei. Im übrigen ist (obwohl er oft dogmatisch mehr ins Einzelne geht als der kleine Lutherische) seine Haltung so schlicht, der Ton so warm und die Anlage so geschickt, daß auf protestantischem Boden neben Luthers kleinem Katechismus kein anderes derartiges Buch solche Bedeutung gewonnen hat wie der Heidelberger Katechismus.

3. Andere reformierte Bekenntnisse. Von Zwinglis Bekenntnissen seien die 67 Artikel genannt, die er für eine Disputation in Zürich 1523 aufstellte, und seine 1530 dem Kaiser nach Augsburg übersandte fidei ratio (Rechenschaft vom Glauben). Das Vierstädtebekenntnis vom gleichen Jahre ist bereits in § 89 1 erwähnt. Nachdem Basel 1534 die wohl von Myconius geschriebene confessio Basileensis angenommen hatte, verfaßten 1536 die reformierten

Theologen der deutschen Schweiz (Bullinger, Mykonius u. a.) in Basel die confessio helvetica prior (erstes Schweizer Bekenntnis); die Übersetzung ins Deutsche besorgte Leo Jud. Für Genf lieferte der seit 1536 dort wirkende Calvin im selben Jahre die confessio Genevensis, später den Genfer Katechismus (lateinisch 1545). Die Urkunde der Verständigung der Protestanten in der deutschen und der französischen Schweiz, Bullingers mit Calvin und Farel, ist der in Zürich 1549 verfaßte consensus Tigurinus. Die französischen Protestanten beschlossen auf einer Synode zu Paris 1559 die (wesentlich auf einen Entwurf Calvins zurückgehende) confessio Gallicana, Knox und andere Theologen lieferten für das schottische Parlament 1560 die scharf antirömische confessio scotica, Guy de Bray für die spanische Obrigkeit der Niederlande 1561 die confessio Belgica, die sich an die Gallicana anlehnt und später von der Synode zu Dortrecht 1619 angenommen wurde. 1562 hat eine ungarische Synode des Genfer Beza confessio christianae fidei zur confessio hungarica umgestaltet. Im selben Jahre schrieb Bullinger zunächst als Privatarbeit ein Bekenntnis, das 1566 von Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz übernommen wurde und als confessio helvetica posterior (zweites Schweizer Bekenntnis) mit Recht hohes Ansehen erlangt hat. Die reformierten Kirchen der Schweiz und anderer Länder stimmten ihr zu, in Österreich hat sie bei den Reformierten dieselbe Stellung erlangt wie bei den Lutheranern die CA. Neben allen damals wichtigen dogmatischen Fragen (bei denen der reformierte Standpunkt bestimmt, aber ohne Schroffheit sich geltend macht) werden ethisch-praktische behandelt (Kirchenbräuche, Stellung der Obrigkeit usw.). Die englischen Puritaner haben in der Revolutionszeit die Westminster-Konfession geschaffen, die 1647 dem Parlament vorgelegt wurde. Kam es in England bald wieder zur Vorherrschaft der anglikanischen Kirche, so hat doch dieses calvinische Bekenntnis seit 1690 Geltung für die schottische Kirche erhalten; es ist das Hauptbekenntnis der englisch-amerikanischen Presbyterianer geblieben.

Ausgabe der Bekenntnisschriften der reformierten Kirche von E. F. Karl Müller, 1903.

§ 91. Die Bedeutung der Bekenntnisschriften im Protestantismus

1. Die Bekanntschaft mit den Bekenntnissen und die Verpflichtung auf die Bekenntnisse. Die Bekenntnisschriften der Reformationszeit stehen uns zeitlich näher als die altkirchlichen, gehen aber mehr ins Einzelne, sind theologischer, während die altkirchlichen schlichter, religiöser sind. Weitere Gemeindekreise kennen in Deutschland im allgemeinen nur das Apostolikum und Luthers kleinen Katechismus (hier und da statt des letzteren den Heidelberger). Das Ap kennt man nicht bloß aus dem Katechismus, sondern vor allem aus liturgischem Gebrauch. Daß die Pfarrer in den deutschen evangelischen Landeskirchen meist ausdrücklich auf Bibel und Bekenntnisschriften verpflichtet wurden, dieser Brauch hat sich erhalten; aber seine Form ist verschieden (mündlich oder schriftlich, eidlich oder durch Gelöbnis, bei der Ordination oder bei der Einführung in ein bestimmtes Amt). Ebenso ist die Bedeutung dieser Lehrverpflichtung in den einzelnen Landeskirchen verschieden und oft umstritten. Reformatorischen, in der Zeit der Orthodoxie halb vergessenen Grund-

sätzen entsprach es, daß in der Zeit des Pietismus und der Aufklärung die Formel, man verpflichte sich auf die Bekenntnisse quia concordant cum scriptura sacra (weil sie mit der hl. Schrift übereinstimmen) oft ersetzt wurde durch den Satz quatenus concordant cum scriptura sacra (soweit sie übereinstimmen). Allerdings ist seit dem 18. Jh. die Verbalinspirationslehre dahingefallen. Die Erkenntnis hat sich durchgesetzt, daß nicht alles in der Bibel gleichermaßen Gottes Wort ist. Erst recht ist nicht alles in den Bekenntnisschriften gleich wertvoll. Demgemäß haben deutsche evangelische Kirchenbehörden, wenn sie sich in den letzten Jahrzehnten zu der Lehrverpflichtung der Pfarrer äußerten, meist erklärt, diese gehe auf den religiösen Kern, nicht auf den Wortlaut, nicht auf alle theologischen Formeln der Bekenntnisschriften, wie denn auch überall den Pfarrern zugestanden, ja bisweilen zur Pflicht gemacht wird, in irgendeinem Maße kritische Betrachtung der Bibel auch vor den Gemeinden zu üben. Einige ältere Verpflichtungsformeln sind neuerdings geändert worden (so in Hamburg und Thüringen). Die älteren pflegen heute nicht mehr einfach im Sinne ihrer Urheber ausgelegt zu werden. Wie sie aber zu deuten seien, in welchem Maße die Pfarrer von der Lehre der Bibel und der Bekenntnisse abweichen dürfen, ist im letzten Menschenalter in Deutschland wie anderwärts oft umstritten gewesen.

Mögen sie aber strenger oder milder gedeutet werden, in jedem Falle muß von denen, die das Amt eines Pfarrers haben oder übernehmen wollen, verlangt werden, daß sie die kirchlichen Bekenntnisschriften kennen. Der jetzige Zustand, daß fast überall in feierlicher Form auf die Bekenntnisse verpflichtet wird, viele Theologen sie aber nur wenig kennen, ist schlechthin unwürdig. Im deutschen Kirchenstreit seit 1933 ist das Interesse für das Bekenntnis und die Bekenntnisse lebendiger geworden. Ehe man die symbolischen Bücher beschwört (oder sich in anderer Form auf sie verpflichtet), soll man sie lesen. Wenn die Kirchenbehörden diese Forderung ernstlich durchsetzen, wird zwar die Wirkung nicht bloß die sein, daß vieles Schöne und Wertvolle aus diesen Zeugnissen der Väter manchen Theologen unsrer Tage besser bekannt wird, sondern auch, daß vieles uns fremd Gewordene klarer als solches erkannt wird. Dann werden die Spannungen zwischen der gegenwärtigen theologischen Arbeit, der heutigen Gedankenwelt evangelischer Christen, und jenen alten Verpflichtungsformeln schärfer empfunden werden.

Die Frage, ob alte Verpflichtungsformeln geändert werden sollten und ob überhaupt Pfarrer ausdrücklich auf Bibel und Bekenntnisse zu verpflichten sind, deckt sich nicht mit der, ob in der Kirche schrankenlose Lehrfreiheit bestehen könne. Man kann die letztere verneinen und für die Fälle, wo ein Pfarrer um seiner Lehre willen seiner Gemeinde oder der Kirche unerträglich wird, aber nicht freiwillig geht, ein geordnetes Verfahren für nötig halten, dabei aber durchaus einsehen, daß die bestehenden Verpflichtungsformeln der Änderung bedürfen, weil sie das Gewissen Vieler belasten.

Treten die Verpflichtungsformeln für Pastoren in den Gesichtskreis der meisten Laien erst dann, wenn um diese Formeln Streit entsteht oder wenn sie geändert werden sollen, so ist der kleine Katechismus (als Unterrichtsgegenstand) in Lehrerkreisen und bei der Elternschaft viel erörtert und um-

kämpft. Das Ap aber ist, sofern sein liturgischer Gebrauch vorgeschrieben ist, viel häufiger und heftiger umstritten als alle anderen Bekenntnisse. Beim kleinen Katechismus geht es teils um pädagogische Bedenken, die nicht hier zu erörtern sind; soweit aber noch abgesehen von diesen sein Inhalt Anstoß gibt, gilt das (zwar bisweilen auch von den 10 Geboten und öfter von der lutherischen Sakramentslehre, vor allem aber) wiederum vom Ap. Die Stellung des evangelischen Christen zum Ap (und zu den anderen altkirchlichen Bekenntnissen) ist darum hier noch zu erörtern; vorausgeschickt seien einige allgemeine Bemerkungen über

2. Kirche und Bekenntnis. Der Satz, die Kirche könne nicht ohne Bekenntnis sein, ist richtig, wenn er besagt: keine religiöse Gemeinschaft ist ohne Gemeinbesitz religiöser Überzeugungen. Gerade im Protestantismus, wo der Glaube beherrschend im Mittelpunkte steht, würde die bloße Verbundenheit durch kirchliche Organisation und Teilnahme am gleichen Kult, wenn dem nicht Gemeinschaft der Überzeugung zugrunde läge, als leere Form erscheinen. Kann, was an Zusammenhalt anderer Art den protestantischen Kirchen in der Neuzeit verloren gegangen ist, z. T. ersetzt werden durch vermehrte sittlich-soziale Tätigkeit, so bleibt doch ein nicht geringes Maß von Gemeinschaft der religiösen Überzeugung die Bedingung des kirchlichen Zusammenhalts. Nur ist in dem Satz: „keine Kirche ohne Bekenntnis", wie man ihn gewöhnlich meint, vorausgesetzt, dieser gemeinsame Überzeugungsbesitz könne formuliert, in einer allen, die ihn haben, annehmbaren Weise formuliert werden. Dem stehen aber erstens die in § 7 1, 78, 79 erwähnten Schwierigkeiten entgegen. Man kann zwar schlichte Formeln suchen, die nicht so sehr dogmatisch als unmittelbar religiös sind und auf die sich alle evangelischen Christen sollten einigen können, wie das urchristliche Bekenntnis „Jesus der Herr". Aber bald haben kirchlich konservative Kreise mit Recht darauf hingewiesen, daß in dem urchristlichen „Herr" Vorstellungen lagen, die in unseren Tagen umstritten sind, sofern nicht alle Christen mit Thomas zu Jesus zu sprechen vermögen: „mein Herr und mein Gott". Die Grenze zwischen dem Religiösen und dem Dogmatischen ist auch in dieser Formel fließend.

Zweitens darf bei dem Satz: „Keine Kirche ohne Bekenntnis" nicht vergessen werden, was Bekenntnis im ursprünglichen, im urchristlichen Sinne ist: vor allem das Martyrium. Confessio ist das Märtyrergrab, Confessoren waren diejenigen, die in Verfolgung standhaft geblieben waren. Luther hat das Kreuz, die Verfolgung, zu den Kennzeichen der wahren Kirche gezählt, und Bekenntnisse dieser Art sind noch heute der echteste Beweis für die Macht christlichen Glaubens. Aber wie sehr verschieden sind diese Bekenntnisse der Tat oder des Leidens von allen Bekenntnissen des Mundes oder der Feder, von allen geschriebenen (oder gedruckten) Bekenntnissen, Bekenntnisschriften! In altprotestantischer Zeit fand zwar das Bekenntnis zum evangelischen Glauben noch oft seinen unmittelbaren Ausdruck im Bekenntnis zu bestimmten Lehrschriften; mancher hat, weil er z. B. an der ungeänderten CA festhielt, sein Amt aufgegeben. Größer aber ist wohl schon damals die Zahl derer gewesen, die, weil sie solche Bekenntnisschriften nicht annehmen mochten, ihres Amtes entsetzt wurden. Und heute vollends gilt: es kommt unter bolsche-

wistischer Herrschaft oft vor, daß jemand für sein Christentum leiden muß, und Missionare werden noch jetzt unter Heiden zu Märtyrern. Aber unter normalen Verhältnissen ist heute in den allermeisten Ländern, wo protestantische Christen sind, schlechthin keine Rede davon, daß jemand, weil er an den Bekenntnisschriften festhält, irgendwelchem Martyrium ausgesetzt wäre. Nicht selten dagegen erfahren Theologen, weil sie von den Bekenntnisschriften abweichen, mancherlei Maßregelung. Die altchristlichen Bekenner waren selbst Märtyrer; die heutigen Vertreter der Bekenntnisse suchen vielmehr oft Andere, wenn auch nicht gerade zu Märtyrern zu machen, so doch aus ihrem kirchlichen Amt zu entfernen. Wer sich das klar macht, wird den Satz, die Kirche könne nicht ohne Bekenntnis sein, nicht mehr brauchen, ohne stets zu bedenken, daß die Zustimmung zu geschriebenen Bekenntnissen bei weitem kein so sicherer Beweis echten Christentums ist wie das Martyrium, das Bekenntnis der Urchristenheit, und ein Leben in echter Nachfolge Jesu.

Nun wiederholt sich zwar die Erfahrung, daß, wer es besonders ernst mit dem Christentum nimmt, in dieser Welt dafür irgendwie zu leiden hat. Immerhin ist solches Bekenntnis des Leidens unter uns seltener geworden; auch soll niemand die Gelegenheit zu diesem Bekenntnis suchen. Dann bleibt als das Bekenntnis, das von jedem Christen zuerst zu fordern ist, das deß Tat. Beweist die Christenheit genug Liebe? Suchen wir als Jünger Jesu mit wirklichem Ernst der ungeheuren Not der Brüder um uns her abzuhelfen? Wir denken mit Ehrfurcht der glaubensstarken Väter, die uns in den Bekenntnisschriften die Urkunden ihres Glaubens hinterlassen haben, aber alles Nachsprechen ihrer Bekenntnisse und alle Verpflichtung auf Schriften der Väter ist wertlos, soweit wir nicht zugleich, ja zuerst das Bekenntnis der Tat und des Opfers ablegen. Das folgt aus dem Spruch Jesu: „es werden nicht alle, die zu mir Herr Herr sagen, ins Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel" und aus seinen Worten vom Weltgericht, in denen von einem dogmatischen Bekenntnis nicht die Rede ist, sondern davon, was wir den Geringsten unter seinen Brüdern getan haben.

Zu fragen bleibt aber, ob in bestimmten Fällen eine Verpflichtung auf Bekenntnisschriften, die Vorschrift des Gebrauchs überlieferter Bekenntnisformeln nicht nur wertlos, sondern geradezu gefährlich wird. Vorher sei kurz erörtert, in welchem Maße tatsächlich die Denkweise der heutigen Evangelischen von den Bekenntnissen der Väter abweicht.

3. Die heutigen kirchlichen Richtungen und die Bekenntnisschriften. Zweifellos halten die kirchlich-konservativen Kreise und die Vertreter eines erneuten Pietismus, z. B. die Gemeinschaftsbewegung, den Glauben der Väter, die Lehre der Bekenntnisschriften an vielen wichtigen Punkten fest, an denen die Vertreter kritischer Theologie vom altprotestantischen Dogma weit abweichen. Jene behaupten die Gottheit Christi im metaphysischen Sinn, diese bestreiten sie; jene halten an der Dreieinigkeitslehre fest, diese lehren wesentlich unitarisch; auf jener Seite wird die leibliche Auferstehung Jesu als ein absolutes Wunder für geschichtlich wirklich erklärt, auf dieser werden die Auferstehungsberichte meist aus Visionen der Jünger hergeleitet; dort hält man oft die lutherische Sakramentslehre fest, hier lehnt man sie ab. Das sind un-

verkennbare tiefe Unterschiede. Aber an anderen Punkten, die den Vätern der Bekenntnisse keineswegs unwichtig erschienen wären, sondern ihnen wesentlich waren, entfernen sich auch Kirchlich-Konservative und Pietisten von der Lehre der Väter. Der Glaube an die Unfehlbarkeit, an die Verbalinspiration der Bibel ist in Deutschland von den allermeisten Theologen, sicher von allen führenden Theologen dieser Kreise preisgegeben. Union und Abendmahlsgemeinschaft mit den Reformierten wären den lutherischen Vätern unerträglich gewesen, bestehen aber im größten Teil des evangelischen Deutschlands seit über 100 Jahren. Die Prädestinationslehre, das Zentraldogma Calvins, wird von vielen bewußt Reformierten heute zurückgestellt. Gemeinschaftskreise haben eine Lehre von der Verwirklichung des Heils in der Seele des Einzelnen, die vielleicht nicht so sehr dem Wortlaut nach, aber sicher dem Geiste nach mehr von englisch-amerikanischem Wesen bestimmt ist, als von älterem lutherischem oder reformiertem. Der Teufelsglaube Luthers und seiner Zeitgenossen war für Luther überaus wichtig; soweit heute noch im Protestantismus Glaube an dämonische Mächte da ist oder wieder auflebt, hat er nicht die Art und Kraft des damaligen, der z. B. Unglücksfälle, Naturkatastrophen auf den Teufel zurückführte (Gr. Katechismus, Vaterunser, 4. Bitte). Auch daß die Bekenntnisschriften wie die Bibel das antike dreistöckige Weltbild voraussetzen, hat weitreichende Folgen in ihrer Lehrweise. Endlich lassen sich Einzelheiten nennen, in denen kein kirchlich-konservativer deutscher evangelischer Christ mit der Lehre der Bekenntnisschriften übereinstimmt. Daß Maria immer Jungfrau geblieben sei, wird jedem Protestanten als katholische Lehre gelten; aber auch in den Schmalkaldischen Artikeln heißt Maria semper virgo. Wie sehr sich die ganze Lage für das religiöse Nachdenken, für die theologische Arbeit seit dem 16. Jh. gewandelt hat, sei nur angedeutet: mit dem theoretischen Atheismus, der Kritik an den biblischen Wunderberichten brauchten die Väter der Bekenntnisse sich noch nicht auseinanderzusetzen, mit dem Problem der Theodizee noch nicht ernstlich.

Nun darf aber offenbar die Frage, was in den Bekenntnissen wesentlich sei, was unwesentlich, nicht einfach vom Standpunkt der Gegenwart her beurteilt werden. Die Väter der Bekenntnisse haben ein Recht darauf, daß als deren wesentlicher Inhalt noch heute das gilt, was ihnen, den Verfassern und ihren gleichgesinnten Zeitgenossen, wesentlich war. Wenn nun in deutschen evangelischen Kirchen sich Lehrverpflichtungsformeln erhalten haben, die den Anschein erwecken, als stünden wir noch in allem Wesentlichen zu jenen Bekenntnissen, und wenn liturgischer Gebrauch eines Glaubensbekenntnisses sich durch Jahrhunderte hindurch unverändert erhält, so empfinden also auch manche der kirchlichen Rechten angehörende Theologen das als bedenklich.

4. Der evangelische Christ und die altkirchlichen Bekenntnisse. Am Athanasianum, das übrigens im evangelischen Deutschland liturgisch nicht gebraucht wird, ist die Klarheit und Schärfe der Formeln von hohem Reiz, und wenn viele Väter bereit waren, für dieses Bekenntnis Schwerstes zu leiden, so ehren wir diese Überzeugungstreue. Aber zu fragen bleibt: würde nicht die Entschiedenheit, womit man hier alle anders Denkenden für ewig verdammt erklärt, im Munde eines nachdenkenden Christen unserer Tage

lieblos (und das heißt im Christentum: gottlos) sein? So könnte ein Bekenntnis, das bestimmt ist, Gott zu ehren, und das zu Gottes Ehre als Psalm gesungen wurde, in Lästerung umschlagen.

Da das NC wesentlich nur eine Erweiterung des Apostolikums ist, bleibt zu fragen, wie sich der evangelische Christ unserer Tage zu diesem zu stellen hat. Den Wert des Ap darf gewiß niemand verkennen. Es verknüpft in schlichter Kürze Aussagen über den ewigen Gott mit solchen über Christus und seine Geschichte. Es ist nicht nüchtern lehrhaft gehalten, sondern liturgisch preisend. Und wird solche Formel einmal durch die Zeiten hindurch gebraucht, dann gilt auch von ihr: wer da hat, dem wird gegeben; ihre Autorität nimmt zu.

Andrerseits hat sie Mängel. Es wird (etwa in Vergleich zur Rede des Petrus Ap Gesch 10 38) nichts von Jesu Heilandstätigkeit in seinem Leben gesagt und von unserer Pflicht, ihm nachzufolgen, sondern nach seiner Geburt werden sogleich sein Leiden und Tod erwähnt, als habe er nur gelebt, um zu sterben. Sodann wird, weil das Ap eine Reihe von Aussagen über Vorgänge der Geschichte Jesu enthält, durch den regelmäßigen Gebrauch dieser Formel der Eindruck erweckt, das Fürwahrhalten dieser Vorgänge sei Glaube im evangelischen Sinn. So ist es aber nicht. Diese Gefahr wäre geringer, wenn das Ap im Gottesdienst mit Luthers Erklärung vorgetragen würde; aber das geschieht nicht. Auch fehlt im Ap manches, was gerade dem evangelischen Christen besonders wichtig ist; von der Rechtfertigung aus Glauben, von der Freiheit vom Gesetz, wie Christus sie gebracht, Paulus sie verkündet hat, sagt es nichts.

Gelten diese Bedenken für alle evangelischen Christen, so müssen außerdem viele evangelische Christen von Erkenntnissen aus, die ihnen als gottgegeben erscheinen, manchem Stück des Ap widersprechen. Auferstehung des Fleisches wird heute nur noch von sehr wenigen evangelischen Christen in dem massiven Sinne geglaubt, den das Wort ursprünglich hat. Die Berichte des NT von Jesu Himmelfahrt, ebenso die von Jesu übernatürlicher Geburt werden heute auch von vielen kirchlich konservativen Theologen als ungeschichtlich angesehen. Und wer keine leibliche Auferstehung Jesu anzunehmen vermag, wird, weil die Worte des Bekenntnisses doch meist im Sinne solcher verstanden werden, auch hier Bedenken haben.

Viele evangelische Theologen, die solche Bedenken empfinden, brauchen trotzdem das Ap gern regelmäßig, so wie kein evangelischer Christ deshalb, weil wir nicht in Luthers Weise Jesus Christus und den Herrn Zebaoth in eins setzen können, sich weigern wird, „Ein feste Burg" zu singen. Pietät gegen die Väter und Freude am liturgisch Schönen helfen ihnen über alle Anstöße des Verstandes hinweg. Andern evangelischen Theologen aber werden die Fragen des Verstandes hier zu Anstößen des Gewissens. Sie können nicht sagen: „Ich glaube . . .", wenn sie doch vieles von dem nachher zu Sagenden nicht glauben. Und können Theologen infolge ihrer geschichtlichen Bildung manches umdeuten, sich vielem anpassen, so rechnen weite Kreise der Gemeinde zur protestantischen Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit auch dies, daß an heiliger Stätte kein falscher Schein entstehe. Schon deshalb ist es für manchen evangelischen Pfarrer keine Erleichterung, wenn man ihm

sagt, daß er das Ap als der Mund der Gemeinde spreche. Namentlich in städtischen Gemeinden erkennen viele evangelische Christen es nicht mehr als ihr Bekenntnis an. Der Pflicht der Pietät gegen die Väter und der Liebe zu denjenigen ernsten Christen, die man durch Kritik am Ap schwer beunruhigen würde, steht die Pflicht der Wahrhaftigkeit gegenüber und die Pflicht, denen zu helfen, die gerade deshalb am evangelischen Christentum irre werden, weil sie meinen, unsere Kirche fordere volle Zustimmung zu diesem Bekenntnis. Jeder muß für sich selbst nach bestem Gewissen entscheiden, welchen Weg er in diesem Kampf der Pflichten zu gehen hat; wie aber den Vielen in unseren Kirchen zu helfen sei, die unter solchem Konflikt so oder so leiden, diese Frage ist unseren kirchlichen Körperschaften und Behörden aufs Gewissen gelegt.

Zusammenstellung der in Deutschland üblichen Verpflichtungsformeln bei Löber, Die im evang. Deutschland geltenden Ordinationsverpflichtungen, 1905, und Mulert, Die Lehrverpflichtung, ²1906. Zur Geschichte: Johannsen, Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf symb. Bücher, 1833. Grundsätzlich gegen die Verpflichtungen Schrempf, Zur Pfarrersfrage, 1893; ders., Zur Reform des evang. Pfarramts, 1911; Baumgarten, Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche, 1925.

Zu Kap. 15 bis 18: Beste Einführung in die Gedankenwelt der Reformatoren: Wernle, Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren, I Luther 1918, II Zwingli 1918, III Calvin 1919. Übersicht über die bisherige Lutherliteratur bei H. Böhmer (s. § 86 Schluß); hinzukommt namentlich Holl, Luther, ⁶1932. Über die Lehrbildung im älteren Protestantismus Tschackert, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, 1911: Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. Nicht zu vergessen ist Sohm's Kirchenrecht, Bd. I 1892 (der aus S.'s Nachlaß herausgegebene 2. Band kommt für die Geschichte des Protestantismus nicht in Betracht). Über Geschichte und Gegenwart des Protestantismus Werckshagen, Der Protestantismus am Ende des 19. Jh.s, 1900; Kattenbusch, Protestantismus, RE Bd. 13 S. 135—82. Über die evangelischen Landeskirchen in Deutschland das Sammelwerk von P. Drews u. anderen: Evangelische Kirchenkunde (bei Mohr), über einige Kirchen des Auslands die Hefte der Kirchenkunde des evang. Auslands (bei Töpelmann) und die Ekklesia (s. S. 16). Zuletzt das wertvolle Werk von G. Schenkel u. Anderen: Der Protestantismus der Gegenwart, 1926.

19. Kapitel.

Die nichtkatholischen Gruppen englisch-amerikanischen Ursprungs

§ 92. Allgemeines

1. Grundsätze der Statistik. In Großbritannien, den englischen Dominions und den Vereinigten Staaten fragt der Staat bei Volkszählungen nicht nach dem religiösen Bekenntnis Dies ergibt eine andere Lage als z. B. in Deutschland. Daß bei uns der Staat das Religionsbekenntnis feststellt, auch z. T. die Kirchensteuern einziehen hilft, dies steh in Wechselwirkung, damit, daß viele der Kirche im übrigen Entfremdete doch kirchliche Handlungen wie Taufe, Trauung, Begräbnis vollziehen lassen, auch Kirchensteuern bezahlen. Weil es in Großbritannien und den anderen vorhin genannten Gebieten keine

staatliche Religionsstatistik und (abgesehen von dem Recht der anglikanischen Kirche auf Grundsteuer) keine staatliche Hilfe zur Einziehung von kirchlichen Beiträgen gibt, ist hier die Zahl derer sehr viel größer, als bisher in Deutschland, die überhaupt keine Kirchen- (oder Sekten-)Mitgliedschaft haben. Andrerseits bedeutet dieses Nirgends-Mitglied-Sein oft keine so entschiedene Absage an alles Christliche oder doch Kirchliche, wie bei uns der Austritt aus der Kirche zu bedeuten pflegt, wenn er nicht mit Übertritt zu einer anderen Gemeinschaft verbunden ist. Weil das innere religiöse Leben überhaupt nicht statistisch zu erfassen ist, darum wird man in Deutschland und anderen Ländern, wo es staatliche Religionsstatistik gibt, sich an diese amtlichen Zahlen halten, soweit man überhaupt Zahlen bieten will. Wenn man dann aber eine Religionsstatistik für die angelsächsischen Gebiete und das europäische Festland zusammen machen will, dann muß man, wie es in 73 2 und 77 1 geschehen ist, auch von denjenigen, die sich in den angelsächsischen Gebieten zu keiner religiösen Gemeinschaft ausdrücklich halten, einen Teil den religiösen Gemeinschaften zurechnen, also noch hinausgehen über die Sätze der in kirchlichen Kreisen üblichen Zählungsweise; diese nimmt, wenn die religiösen Gemeinschaften die Zahlen derjenigen Familienväter und alleinstehenden Erwachsenen angeben, die sich als Mitglieder betätigen, für die Gesamtheit der Zugehörigen das 2½—3fache dieser Zahlen an.

2. Übersicht der englischen Dissenters. Die neben der englischen Staatskirche stehenden Gemeinschaften sind teils aus den Kämpfen der Reformations- und englischen Revolutionszeit hervorgegangen wie die Presbyterianer, Baptisten, Kongregationalisten, Quäker; teils aus Bewegungen, die mit dem festländischen Pietismus in Parallele gestellt werden können, wie die verschiedenen Gruppen der Methodisten, zu denen im Kampf gegen die soziale Not des 19. Jh. die Heilsarmee hinzutrat; teils aus Erweckungs- und apokalyptischen Bewegungen des 19. Jh., wie die Irvingianer und Darbysten. Die Anhängerzahl der größeren unter diesen Freikirchen in England ist entsprechend dem vorhin Gesagten etwa folgende: Methodisten aller Gruppen 3 Millionen, Kongregationalisten 1¾ Million, Baptisten 1 Million, Presbyterianer etwa 300000 (in England und Wales, über die schottischen presbyterianischen Kirchen s. § 77 2). Der vornehmen Staatskirche gegenüber haben diese Freikirchen ihren Halt heute wie einst hauptsächlich im Kleinbürgertum; das bedeutet aber, zumal bei der englischen Opferwilligkeit für kirchliche Zwecke, keineswegs, daß sie nicht in Heidenmission, Liebestätigkeit in der Heimat und in der Verbreitung christlicher Schriften und im Schulwesen Erhebliches leisten könnten. Innerhalb der Staatskirche steht ihnen die low church, die evangelische Richtung am nächsten. Die theologische Bildung, die sie ihren Predigern geben, steht freilich hinter derjenigen der staatskirchlichen Geistlichen meist zurück. Angesichts der Tatsache, daß heute weite Volkskreise dem Christentum überhaupt entfremdet sind, und zur Wahrnehmung gemeinsamer Interessen bestehen zwei Organisationen, in denen die meisten dieser Freikirchen zusammengeschlossen sind, der Rat der evangelischen Freikirchen Englands (council of the evangelical free churches of England), vor einem Menschenalter begründet, ein freier Verband, und der vor einigen Jahren be-

gründete Bundesrat (federal council of evangelical free churches), der amtlichen Charakter hat.

3. **Die Presbyterianer** in England und Amerika gehören wie die beiden großen schottischen Kirchen als Reformierte mit dem festländischen Calvinismus zusammen, wenn auch natürlich der angelsächsische Nationalcharakter sie wiederum mit den englisch-amerikanischen Denominationen verbindet. So sind sie in den Vereinigten Staaten denn auch nicht mit den Reformierten festländischer (deutscher, niederländischer) Herkunft vereinigt. Ihr bedeutendster Theolog hier war Jonathan Edwards (18. Jh.). In England gehen sie zurück auf die 2. Hälfte des 16. Jh. (s. § 73 1 Abs.), doch sind ihre heutigen englischen Gemeinden meist schottischen Ursprungs. Die Westminster-Konfession herrscht nicht mehr gleichmäßig; namentlich die Presbyterianer in den Vereinigten Staaten, viel zahlreicher als die in England, auf gegen 8 Millionen zu schätzen, haben zwar, soweit der Einfluß des Seminars von Princeton stark ist, bekenntnismäßige Lehre, aber am Union-Seminar zu New-York und anderen ist allmählich unter kongregationalistischen, ja unitarischen Einwirkungen von der Yale- und der Harvard-Universität herüber die Theologie z. T. kritischer geworden. Über die Internationale presbyterianische Allianz s. § 100 1.

4. **England und die Vereinigten Staaten.** Während in England die anglikanische Kirche Staatskirche und für sich allein etwa ebenso stark ist wie sämtliche Dissenters zusammen, gibt es in den Vereinigten Staaten überhaupt keine Staatskirche und die protestant episcopal church ist hier nur eine unter vielen Gemeinschaften, von denen einige andre erheblich stärker sind als sie. Das meiste von dem in § 72 über den englischen religiösen Volkscharakter in seinem Unterschied vom deutschen Gesagte gilt auch vom nordamerikanischen. Während aber die Engländer in manchem zäh am Überlieferten festhalten, in diesem Sinne konservativ sind, hat Amerika keine verfallenen Schlösser, keine alten Überlieferungen. So denkt und handelt man dort oft ungeschichtlich. Nicht in der Weise wie der Russe grübelnd einem geschichtslosen Radikalismus verfällt, nihilistischem Zerstörungswillen, sondern man hat einen naiven Optimismus, vertraut, das, was man in ungehemmtem Schaffensdrang auf neugewonnenem, noch wenig ausgenutztem Boden leiste, werde gut sein. Und wenn in den Vereinigten Staaten nicht bloß die englische Art herrscht, sondern durch Einschlag anderen Volkstums mehr Sinn für Weltanschauungsfragen da sein kann, so ist doch andererseits der Praktizismus, der Sinn für Tatsachen und nachweisbare Erfolge, in Nordamerika, wo alles erst mehr im Werden ist, noch ausgeprägter. Der von James und anderen vertretene Pragmatismus, die Einschätzung der Theorien nach ihrem Werte für die Praxis, der Glaube, metaphysisch wahr sei, was sich in der Erfahrung des Lebens bewährt, hat in Amerika seine Heimat. Aber über solchen Erscheinungen darf das große Erbe nicht vergessen werden, das die angelsächsischen Dissenters haben. Während der deutsche und der nordische Pietismus die Stillen im Lande zu weltflüchtigen Gemeinschaften scharte, haben die englischen Dissenters ihre religiösen Ideale in politischen Kämpfen durchzusetzen gesucht und da sie in der Heimat nach den Stürmen der Revolutionszeit zunächst nicht mehr als nur Duldung erreichten, haben sie jenseits des Ozeans die neue Welt ihren reli-

giösen Idealen gemäß zu gestalten unternommen. Der Lutheraner empfindet, daß schon in alten Zeiten diese Frömmigkeit der Gefahr der Veräußerlichung ausgesetzt war und daß sie es erst recht heute ist. Den Wert, den soziale Reformen, sittliche Maßregeln des Staates wie das Alkoholverbot und solche internationale Einrichtungen wie der Völkerbund dafür haben, daß die Welt zum Reiche Gottes werde, schätzen die angelsächsischen Christen, namentlich die amerikanischen, meist höher ein, als es den deutschen Christen erlaubt scheint, die mehr auf das Innere gerichtet sind und den überweltlichen Charakter des Gottesreichs betonen. Aber die Energie englisch-amerikanischen Christentums kann und soll vorbildlich sein.

5. **Das religiöse Leben in Nordamerika.** Die Vereinigten Staaten sind erwachsen aus Kolonien, deren Begründer z. T. Leute von stärkster Frömmigkeit waren. Um ihres Glaubens willen in England bedrückt, sind die Pilgerväter 1620 aus ihrem Vaterlande und ihrer Freundschaft übers Weltmeer in ein Land gezogen, das Gott ihnen zeigen würde. Roger Williams führte 1629 in Providence völlige Toleranz, völlige Trennung von Staat und Kirche durch. Als 1783 sieben nordamerikanische Kolonien ihre Unabhängigkeit von England erkämpft hatten, zu den Vereinigten Staaten wurden, ward von vornherein Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche in die Bundesverfassung aufgenommen. So wird in den staatlichen Schulen kein Religionsunterricht erteilt, und soweit da doch in der Bibel gelesen wird, ist dieser Brauch umstritten.

Dabei ist aber der Einfluß von Christentum und Kirchen auf das öffentliche Leben stark. Die Tagungen des Bundesparlaments, des Kongresses, werden mit Gebet eröffnet. Das amerikanische Heer ist reichlich mit Geistlichen verschiedener Bekenntnisse versorgt. Den Religionsunterricht, der in den staatlichen Schulen fehlt, gibt die Sonntagsschule der Kirchen. Vor allem stehen neben den staatlichen Schulen viele kirchliche, niedere wie höhere. Auch viele Universitäten sind kirchliche Gründungen; ebenso geht das Volkshochschulwesen großenteils von kirchlichen Kreisen aus. Die Bedeutung der Kirchen im Volksleben zeigt sich in vielen den Europäer überraschenden kleinen Zügen, wie dem von Max Weber berichteten, daß ein Patient beim Zahnarzt zunächst angibt, er gehöre zur zweiten Baptistenkirche der Stadt, und dann erst sagt, was ihm fehlt. Jene Angabe der kirchlichen Zugehörigkeit sagt dem Arzte, er könne ohne Sorge sein um seine Bezahlung; manche Gemeinden sind dafür bekannt, daß sie wesentlich aus wohlhabenden und jedenfalls nur aus ordentlichen Leuten bestehen. Die Kirchen sind steuerfrei.

Von den jetzt (1936) etwa 125 Mill. Einwohnern sind etwa 20 Mill. katholisch; von den evangelischen Kirchen sind am stärksten Baptisten und Methodisten; s. die Statistik § 93 2. Allerdings ist, wenn man das Yearbook of the churches aufschlägt, das vom federal council (s. u.) herausgegeben wird, der erste Eindruck der einer fast unübersehbaren Menge (über 200) und Mannigfaltigkeit von religiösen Gemeinschaften. Der Unterschied von Kirche und Sekte, der namentlich dort gemacht zu werden und dort auch berechtigt zu sein pflegt, wo neben einer großen Volkskirche mehrere kleine Sekten stehen, ist so in den Vereinigten Staaten nicht vorhanden. Was in § 3 als Kirche dar-

gestellt wurde, ist so in den Vereinigten Staaten kaum rein da. Selbst die römische Kirche hat sich hier der Umwelt angepaßt (Amerikanismus, s. § 67 6); von den übrigen Gemeinschaften stellen einige den Sektentyp rein, andere in verschiedener Annäherung an den Kirchentyp dar. Zum Aufkommen einer solchen Menge von religiösen „Denominationen" haben außer der Nichteinmischung des Staates in religiöse Fragen und dem früheren Gegensatz von Nord- und Südstaaten die Unterschiede des Volkstums beigetragen — deutsche und schwedische Lutheraner schließen sich nicht leicht zusammen — und noch mehr die der Rasse. Neger (es gibt in den Vereinigten Staaten über 10 Millionen) und Weiße bilden meist getrennte Kirchen. Der römisch-katholischen Kirche stehen Methodisten und Baptisten an Zahl mindestens gleich (sind aber unter sich mannigfach gespalten), und an sie reihen sich eine Menge von mittleren und kleinen Gemeinschaften (Denominationen).

So hat man viel Auswahl. Die kann der Gewissensfreiheit zugute kommen. Doch bedeutet Freiheit der Kirche vom Staate noch nicht Freiheit in der Kirche. In manchen Kirchen herrscht eine Orthodoxie, die starrer ist als in irgendwelchen protestantischen Kirchen Europas. Mit der Hand arbeitend, wirtschaftlich tätig, haben Unzählige für wissenschaftliche Fragen kein Interesse, kein Verständnis; in der Einsamkeit in schwerem Kampfe ums Dasein läßt man bunte, massive religiöse Vorstellungen, derbe Erweckungspredigt ungleich stärker auf sich wirken als eine kritisch geläuterte Theologie. Die Prediger sind meist auf Seminaren vorgebildet, nicht auf Universitäten, von denen die neueren z. T. keine theologische Fakultät haben. Die Staatsuniversität von Michigan hat eine religionswissenschaftliche. Einige theologische Fakultäten und einige Seminare stehen nicht oder nicht mehr im Dienste einer bestimmten Kirche; so das Union theological seminary in New-York. Im Zusammenhang mit der im Weltkriege und seither verstärkten Erwartung nahen Weltendes und dem Anschwellen politisch reaktionärer Strömungen, das nach dem Kriege in verschiedenen Ländern zu bemerken war und ist, hat unter dem Namen Fundamentalismus (Betonung der Grundlehren) in den Vereinigten Staaten die Laienorthodoxie während der letzten Jahre dem Eindringen kritischer Theologie sich kräftig entgegengeworfen. In einigen Staaten wurde durch Gesetz verboten, eine Entwicklungslehre in den Schulen vorzutragen, die mit dem biblischen Schöpfungsbericht streite. Dieser Gegensatz geht durch viele Denominationen hindurch.

Auch bedeutet die Vielheit von Kirchen eine arge Zersplitterung und Vergeudung der Kräfte. Weite Strecken des Landes sind ohne kirchliche Versorgung, viele Farmerkinder leben ohne Kirche, und ohne Sonntagsschule! Die größeren Städte aber haben zu viele Kirchen und Pfarrer, und die Konkurrenz, das Verlangen, die Mitglieder bei der eigenen Kirche zu erhalten, wird Anlaß, mit sehr äußerlichen Mitteln zu arbeiten. Das religiöse Interesse tritt zurück hinter das am kirchlichen Betrieb. Mißstände dieser Art werden von bekannten amerikanischen Schriftstellern wie Sinclair Lewis, Elmer Gantry u. a. drastisch geschildert. Diesen Schäden gegenüber macht sich starker Unionswille geltend. Die Missionsausschüsse vieler Kirchen (missions boards, nicht freie Missionsgesellschaften wie bei uns), haben sich zusammengetan zur foreign missions

conference. Namentlich in China hat man viele gemeinsame Missionsunternehmungen (Schulen, auch für Mädchen, u. dgl.). Auch ward in Amerika (in Lake Mohonk, 1921) die 1910 auf der Konferenz in Edinburg begonnene, dann aber im Kriege zerrissene Verbindung der protestantischen Missionen der ganzen Erde wiederhergestellt. Auch die Christlichen Vereine junger Männer (Y. M. C. A.) und junger Mädchen (Y. W. C. A.), Sonntagsschulverbände und anderes sind interdenominationell. In den einzelnen Städten sucht man die einzelnen Gemeinschaften in ihrer Betätigung zur community church zusammenzufassen. Am wichtigsten ist das federal council of the churches of Christ in America, ein 1908 begründeter Bund von Kirchen und kirchlichen Vereinen. Es hat eine Fülle gemeinsamer Angelegenheiten in die Hand genommen, das Hilfswerk für Europa, das z. T. Hoover leitete, besonders auch die Erörterung sozial-ethischer und sozialpolitischer Fragen, was ihm Kampf von seiten vieler Kapitalisten zuzog. Lutheraner und Anglikaner gehören ihm offiziell nicht an, arbeiten aber z. T. in den Ausschüssen mit. Aus Zusammenarbeit des federal council mit europäischen evangelischen Kirchen erwuchs die Allgemeine protestantische Hilfsaktion. Über die Vereinigungen der Baptisten, Lutheraner usw. s. § 95, 96, 100.

Beim Zusammenwirken amerikanischer und festländisch-europäischer Theologen ergab sich, daß die Amerikaner, meist noch stärker praktisch interessiert als die Engländer, oft in sozialistischen Gedanken und Reformen, im social gospel, viel mehr das Wesen des Christentums für die Gegenwart sahen, als z. B. nordischen und deutschen Lutheranern, aber auch vielen europäischen Reformierten und Anglikanern möglich war. Besonders die Überzeugung, Völkerbund und Demokratie seien ohne weiteres christliche Ideale, zu der auch viele Christen Westeuropas neigen, stieß so bei internationalen christlichen Tagungen (wie der in Stockholm 1925) auf Widerspruch. Inzwischen hat, z. T. unter dem Einfluß der Theologie der Krisis, auch in Amerika das Interesse sich von ethischen Fragen wieder stärker dogmatischen zugewendet, und die Kulturkritik ist auch in Amerika scharf geworden. Wie künftig die Besinnung darauf, daß das Christentum nicht nur eine Moral ist, und der Blick auf die Pflichten des Christen gegenüber Not und Unrecht in der Welt sich im amerikanischen Christentum verbinden und sondern werden, bleibt abzuwarten.

Viele Denominationen haben Predigermangel. Um so wichtiger ist die Laienmitarbeit in Predigt, Unterricht, Organisation, Liebestätigkeit. Für Amerika wohl noch bezeichnender als für England sind die Erweckungsbewegungen, deren Ertrag man dann kirchlich festzuhalten und die man durch Evangelisation (berühmte Evangelisten der Neuzeit, Moody, † 1899, und Finney) zu erneuern sucht. Innerhalb jeder Einzelgemeinde spielt das Vereinsleben eine große Rolle. Die Wohlfahrtspflege ist viel mehr als bei uns noch Sache der Kirchen, nicht des Staates oder der bürgerlichen Gemeinden. Ein starker Beweis intensiver Einwirkung christlich-sittlicher Gedanken auf das öffentliche Leben ist das für das ganze Staatsgebiet erlassene Alkoholverbot, das 1919 bis 1933 bestand. Außerordentlich sind die Leistungen der amerikanischen Christen für die Heidenmission. Namentlich auch die amerikanischen Missionsspitäler und die von der Mission eröffneten Schulen in China und anderwärts

sind glänzend ausgestattet; doch regt sich oft gerade in China Widerstand der einheimischen Bevölkerung, wenn sie fürchtet, daß mit der Mission und Kulturarbeit sich wirtschaftliche und politische Interessen verbinden. Und durch die Wirtschaftskrisen der letzten Jahre ist auch die Einnahme der Kirchen und aller kirchlichen Vereine sehr vermindert worden. In großer Zahl haben unter Einwirkung von John Mott amerikanische Studenten (besonders auch außertheologische) in den letzten Jahrzehnten sich dem Missionsdienst gewidmet und während des Kriegs übernahm Amerika manches bisher europäische Missionsfeld. Auch in Mittel- und Südamerika suchen die Kirchen der Vereinigten Staaten sich auszubreiten. Die katholische Kirche hat an dem allgemeinen Aufschwung des Landes teilgenommen; doch gibt es Gegensätze zwischen den alteingesessenen Protestanten namentlich englischer Herkunft und katholischen Zugewanderten. Mit England bestehen besonders enge Beziehungen, so auch ein reger Predigeraustausch verschiedener Kirchen. Daß die Vereinigten Staaten, ursprünglich ein von französischen und spanischen, also in ihrer Oberschicht katholischen Kolonien umklammertes Gebiet, eine vorwiegend und bewußt protestantische Macht sind, zeigt sich z. B. darin, daß bisher noch kein Katholik Präsident ward; bisher war auch kein Nuntius in Washington; doch wird die Entsendung eines solchen jetzt (1936) erwogen.

Das oben genannte Yearbook; Bornhausen, Religion in Amerika, 1914; Ders., Der christliche Aktivismus Nordamerikas in der Gegenwart, 1925; Adolf Keller, Dynamis. Formen und Kräfte des amerikanischen Protestantismus, 1922; Hans Haupt, Die Eigenart der nordamerikanischen Predigt, 1907; Ders., Staat und Kirche in Nordamerika, 1909; Carl Clemen, Der Religions- und Moralunterricht in den Vereinigten Staaten, 1909; Werdermann, Das religiöse Angesicht Amerikas, 1926; Sasse, Amerikanisches Kirchentum, 1927.

§ 93. Übersicht über das nichtkatholische Christentum außerhalb Europas

Über die Reste alten Christentums im Orient s. S. 119 ff., § 25.

1. Auswanderer- und Missionskirchen. Von Europäern am dichtesten besiedelt wurden Amerika, Australien und Südafrika. Hier sind die Eingeborenen, wenn nicht an Zahl, so doch an Bedeutung sehr zurückgegangen. Hier gibt es christliche Kirchen, die von den europäischen ausgegangen sind und mit ihnen noch in Verbindung stehen, wie die der Anglikaner, Lutheraner, Methodisten Nordamerikas. Soweit es sich aber um Gemeinschaften amerikanischen Ursprungs handelt, wie die Adventisten und Szientisten, sind sie von Männern oder Frauen europäischer Abstammung begründet und suchen Verbindung mit Europa; auch sie sind Auswandererkirchen.

Die christliche und so auch die protestantische Mission hat bisher wenig Erfolg gehabt unter den Mohammedanern und den Bekennern des Hinduismus und Buddhismus, sowie der chinesischen und japanischen Religionen, viel größere unter demjenigen Heidentum, das niedriger steht als diese Religionen. Eben darin liegt aber, daß jene Kirchen europäischer Auswanderer und die der durch Mission gewonnenen Christen im allgemeinen getrennt bleiben. Der zur Rassenverschiedenheit hinzutretende kulturelle Abstand ist weit. Zunächst sind die Missionschristen abhängig von der Kirche, die ihnen Missionare sandte.

Sobald aber die Mission in Asien oder Afrika einen Volksstamm ganz oder doch zum großen Teil gewonnen hat, liegt es nahe, die so entstandene Volkskirche zu verselbständigen. Teils helfen die Missionare und Missionsgesellschaften dazu, teils tun es die Einheimischen ohne und gegen sie; der Wille zur Unabhängigkeit wird jetzt nicht nur in China, Japan, Indien stärker, sondern auch bei afrikanischen Negern unter dem Einfluß ihrer nordamerikanischen Brüder.

Wenn aber in demselben Volke verschiedene protestantische Gruppen Mission getrieben haben, so werden oft im Vergleich mit dem Gegensatz evangelischen Christentums und des vorher dort herrschenden Heidentums die Gegensätze protestantischer Gruppen untereinander als unerheblich empfunden, wie denn auch in Amerika und in Europa die Gemeinschaft unter den Missionen enger wird. Die Unionen auf dem Missionsfelde werden sich voraussichtlich in nächster Zeit vermehren. Immerhin ist bisher die Vielheit der Missionen und die Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen den Gemeinden und Kirchen protestantischer Europäer in Asien, Afrika, Australien und den heimischen Kirchen so groß, daß jeder Versuch, sie hier aufzuzählen, weit über den Rahmen dieser Konfessionskunde hinausgehen würde. So wird hier nur noch gegeben:

2. Statistik, auch diese nur in Umrissen. In Asien beträgt die Zahl der europäischen Protestanten und der durch die Mission gewonnenen etwa 7 Millionen (hauptsächlich in Englisch- und Niederländisch-Indien, China, Japan), in Australien 5; in Afrika etwa 4; abgesehen von 1 Million reformierter Niederländer in Südafrika gehören sie meist den englisch-amerikanischen Dissenters und der anglikanischen Kirche an. In Amerika gibt es über 100 Millionen Protestanten, die (abgesehen von kleinen Gruppen, wie den Deutschen in Brasilien) in Kanada (4 Mill.) und zum allergrößten Teil in den Vereinigten Staaten wohnen. Während der morgenländische Katholizismus den größten Teil seiner Anhänger in Europa hat, auch von den römischen Katholiken immerhin zwei Drittel in Europa wohnen, ist also der Protestantismus halb europäisch, halb amerikanisch.

Ergab in den Vereinigten Staaten die letzte von den Kirchen aufgenommene Statistik für die römisch-katholische Kirche 20 Mill. Getaufte und für die protestantischen Gruppen über 30 Mill. members, so ist die wirkliche Zahl der Protestanten hier nach der amtlichen Zählweise (s. § 92 1) auf 75 Millionen, tatsächlich höher anzusetzen. Methodisten und Baptisten zählen beide mehr als 20 Mill. Anhänger (nach der Statistik von 1932 8,1 bzw. 9,3 Mill. members); auf je fast 7 Mill. sind Presbyterianer und Lutheraner zu schätzen, je 3—4 Mill. die disciples of Christ und die protestant episcopal church (Anglikaner), auf 2—3 Mill. die Kongregationalisten, auf je 1 Mill. die united brethren, Mennoniten, Irvingianer, Evang. Gemeinschaft (Albrechtsleute), vielleicht auch die Heilsarmee. Die Hauptgruppen des nordamerikanischen Luthertums sind die Synodalkonferenz (zu der die Missourisynode gehört, namentlich im Mittelwesten verbreitet; Gottesdienst oft noch deutsch) und die 1918 durch Zusammenschluß von Synodalverbänden entstandene Vereinigte lutherische Kirche von Amerika, vorwiegend englisch. Daneben stehen die schwedische Augustana-Synode, die Jowa-Synode, die Vereinigte Synode von Ohio und andre kleinere Gruppen. Deutsch-Unierte sind in der German evangelical synod gesammelt.

Außer dem Yearbook (s. § 93₄) reiches Material in Religious bodies, herausgeg. vom department of commerce, 2 Bde. 1916; Bd. 1 summary and general tables, Bd. 2 separate denominations; history, description and statistics.

§ 94. Die Hauptmotive der Bildung von Freikirchen und Sekten

1. Allgemeines und Psychologisches. Die meisten der früher besprochenen kleineren nichtkatholischen religiösen Gemeinschaften festländischen Ursprungs haben keinen starken Werbetrieb. Soweit die morgenländisch-christlichen Sekten ihn haben, betätigt er sich doch nicht unter uns, und ihr Wesen ist uns großenteils sehr fremd. Das Wesen der Sekten, die Motive, aus denen heraus sie ihre Werbetätigkeit entfalten und die Gründe, aus denen diese Tätigkeit Erfolg hat, beobachten wir am leichtesten an einigen englisch-amerikanischen religiösen Gemeinschaften, die auch bei uns Anhänger gewonnen haben und weitere zu gewinnen suchen.

Von dem aus, was in § 3 über das Wesen von Kirche und Sekte dargelegt ist, liegt es nahe, Folgendes zu sagen. Betont die Kirche Gottes Gabe, die Sekte aber unsere Aufgabe, so scheint darin zu liegen: „Die Kirche betont unsere Abhängigkeit von Gott, die Sekte unsere Verantwortlichkeit für den rechten Gebrauch der Gaben Gottes, unsere Freiheit; also werden aktive Naturen immer zu den Sekten hinneigen, passive sich in den Kirchen wohl fühlen". Aber das wäre übertrieben. Es hat unter den Kirchenleuten genug starke Willensmenschen gegeben. Zur Sektengründung gehört natürlich Aktivität, aber es ist zu unterscheiden zwischen den ursprünglichen seelischen Motiven dauernder Einrichtungen und Gemeinschaftsformen und der individuellen Art des einzelnen Menschen, der in jene Gemeinschaft hineingeboren ist, darin wirkt und sich von ihr nicht trennt, obwohl er besser in eine andere Gemeinschaft hineinpassen würde.

So wenig wie das allzu einfache Schema der aktiven und passiven Naturen, genügt das der Verstandesnaturen und der Gefühlsmenschen. Fanatiker der reinen Lehre gibt es in den Kirchen wie in den Sekten. Man kann wohl sagen, daß, wo Verstand (und Wille) vorwiegen, das Verlangen nach Übereinstimmung im Glauben und Leben, nach Einheitlichkeit der religiösen Gemeinschaft stärker sein wird, wo dagegen der Gefühlscharakter der Religion betont wird, mehr Sinn für die individuellen Verschiedenheiten religiösen Lebens sein muß. Wer den hat, der muß inmitten eines starren Kirchentums sich unbefriedigt fühlen, und so hat der Pietismus, inmitten der Orthodoxie den Gefühlscharakter der Religion betonend, Herzenschristentum fordernd, starke Ansätze zum Sektentum gehabt. Aber Sinn für die Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens und Denkens bedeutet nicht unbedingt Neigung zur Sekte, dann nämlich nicht, wenn er sich mit wissenschaftlich-theologischem Interesse und mit dem Willen zu sittlicher Volkserziehung verbindet, wie bei dem Theologen, der uns vor allen den Sitz der Religion im Gefühl gezeigt hat und doch ein weitherziger Kirchenmann blieb, Schleiermacher.

2. Anlässe zur Sektenbildung, die im Wesen religiöser Gemeinschaft liegen. Wenn die religiöse Gemeinschaft wirkliche Gemeinschaft sein will, nicht bloße Gesellschaft, nicht ein Zweckverband, dem man um seines Nutzens

willen angehört, für den man entsprechende äußere Leistungen vollbringt, ohne daß das Herz dabei wärmer schlägt, wenn die religiöse Gemeinschaft also Gemeinschaft der Seelen sein will, dann liegt in ihrem Wesen eine Spannung. Der Glaube sucht Genossen; der Fromme will das heilige Feuer, das in seinem Herzen lodert, auch in Anderen entfachen; so wohnt jeder Religion der Werbetrieb inne. Aber je weiter der Kreis wird, um so weniger kann Einer den Anderen kennen, um so unmöglicher wird es, daß alle einander gleich nahe stehen. „Seid umschlungen, Millionen" man kann wohl singen, aber diese Stimmung pflegt nicht anzudauern, auch dann nicht, wenn sie religiös gewandt wird. Der Gedanke der una sancta, der einen heiligen Kirche, ist erhebend, aber von wie schroffen Gegensätzen sehen wir auch die römisch-katholische Kirche durchzogen, nicht erst seit dem Kriege! Große Gemeinschaft ist ein Widerspruch in sich selbst. Je größer, desto weniger Gemeinschaft; je inniger die Gemeinschaft sein soll, um so unmöglicher ist es, daß der Kreis groß wird, oder doch, daß er groß bleibt. Das ist zu allen Zeiten eins der stärksten Motive zur Sektenbildung und zum Anschluß an Sekten gewesen: in den großen Kirchen entschwand das Gefühl der Gemeinschaft. So ist es noch heute: die Lehren der Neuapostolischen oder der Baptisten sind vielen schlichten Leuten, die aus unseren Landeskirchen dorthin gehen, verhältnismäßig gleichgültig. Wie sie schon die Lehre unserer Kirche wenig verstanden haben, so fragen sie auch dort wenig nach allem Dogmatischen. Aber das zieht sie an, daß sie dort unter ihresgleichen sitzen und jeder als Bruder begrüßt wird und willkommen ist, während sie in unseren z. T. glänzend ausgestatteten Kirchen sich nicht gern neben vornehmer Gekleidete setzen, von denen sie mißtrauisch oder unfreundlich angesehen zu werden befürchten.

Hier stoßen wir auf den sozialen Gegensatz. Einige andere Gegensätze, auf denen gleichfalls menschliche Gemeinschaften beruhen oder von denen sie gekreuzt werden, gehören kaum hierher; so die der Rasse, des Volkstums. Gewiß bilden sich in Amerika etwa besondere religiöse Gemeinschaften der Neger, weil die Weißen nicht mit diesen Farbigen zusammen sein wollen. Aber so gewiß hier der Rassengegensatz kirchentrennend ist, er ist nicht eigentlich sektenbildend, sondern die neue Gemeinschaft, die so entsteht, wird, sofern sie eben auf gemeinsamer Abstammung ruht, den Charakter der Nachwuchskirche annehmen. Ebenso haben auf dem Balkan, z. T. auch im früheren Österreich-Ungarn, Gegensätze des Volkstums kirchentrennend gewirkt; aber so entstehen Nationalkirchen, die oft lange der Hort ihres Volkstums gewesen sind. Nationalsekte, Volkssekte empfänden wir dagegen als einen ebenso unsinnigen Begriff wie Staatssekte.

Soziale Gegensätze innerhalb desselben Volkes begünstigen jedoch oft die Sektenbildung, namentlich der zwischen einfachen Leuten und höher Gebildeten, Studierten. Die Abneigung gegen diese trifft ja nicht bloß die Theologen; das gleiche Mißtrauen begegnet den Ärzten und den Rechtsanwälten; viele gehen lieber zu einem Naturheilkundigen und einem (wie man sagt) Volksanwalt. So ist weiten Volkskreisen der studierte Pfarrer von vornherein fremd. Ein Hauptgrund dafür, daß man studierte Pfarrer braucht, ist das Dasein einer heiligen Schrift aus vergangenen Zeiten, die der Auslegung bedarf. Aber so-

bald die Theologen sich auf diese Notwendigkeit berufen, erhebt sich gegen sie und ihr heiliges Buch leicht das Verlangen nach gegenwärtiger Offenbarung, unmittelbarer Erleuchtung. Dies Verlangen kann verschieden begründet sein, entweder im Gegensatz des Rationalen zum Geschichtlichen, oder in dem starker Phantasie zu allem Gelehrt-Nüchternen. Immer wieder hat der Glaube an unmittelbare Erleuchtung der Frommen aller Zeiten durch Gott, von den alten Lutheranern als Fanatismus abgewiesen, sich auch auf evangelischem Boden erhoben, und so verschieden seine beiden ebengenannten Wurzeln sein mögen, rationales Interesse und Lebhaftigkeit des Gefühls, der Phantasie, wir finden doch in der Geschichte Verbindungen beider: der radikale Pietismus schlug in Aufklärung um.

Sektenbildend oder sektenbegünstigend wirkt aber solcher Gegensatz gegen studierte Pfarrer, gegen die Theologen, sofern damit sich leicht Abneigung gegen die kirchliche Lehre als objektive Größe verbindet, gegen das feste Amt als solches. Betont die Kirche das Objektive, das in ihrer Lehre und ihren Sakramenten vorliege, so ist ihr das Amt notwendig; die Sekte aber hat nicht nur oft Laienprediger, sondern die Darbysten sind zur Abschaffung jedes Amtes fortgeschritten, wie schon in alten Zeiten in den Versammlungen der Quäker jeder das Wort nahm, den der Geist dazu trieb. Daß so in Sekten für die Laien sehr viel mehr Aussicht besteht, Führer zu werden, das wird für die gern tätigen und die ehrgeizigen unter den Laienchristen leicht zum Anlaß, sich solchen Gemeinschaften anzuschließen.

Endlich aber liegt es im Wesen jeder größeren Gemeinschaft, daß, auch wenn sie durch soziale oder nationale Gegensätze nicht in ihrem Zusammenhalt bedroht ist, doch wichtige Entscheidungen in ihr nicht leicht einmütig erfolgen. Es gibt Opposition. Gehört heute der, morgen jener zur Opposition, so ist das unbedenklich. Werden aber dieselben Leute oft, vielleicht dauernd überstimmt, dann bedarf es starker Treue zur Gemeinschaft, wenn in ihnen nicht der Gedanke an Trennung aufsteigen soll. Wo vollends solche menschliche Schwächen wie Rechthaberei und Eigensinn mitwirken, da kommt es leicht zu Spaltungen. Die neue Gemeinschaft brauchte sich zwar nicht als Sekte aufzutun; sie könnte als Kirche auftreten. Aber wenn sie begreiflicherweise den Gegensatz zu der Kirche, von der sie sich trennte, hervorkehrt, so liegt es nahe genug, der Kirche Verweltlichung vorzuwerfen und sich auf anderer Grundlage zu organisieren als diese verweltlichte Kirche. Dann ist man beim Sektentypus.

3. Anlässe zur Sektenbildung in Kult, Verfassung, Frömmigkeit des Christentums. Von den Erscheinungsformen jeder höheren Religion, Dogma, Kult, Verfassung, Moral, kommt der Kult, kommt Streit über ihn als Motiv zur Sektenbildung bei Evangelischen wenig in Betracht; er bedeutet im Protestantismus ungleich weniger als namentlich im morgenländischen Christentum, wo kultische Differenzen oft Anlaß zur Spaltung gaben.

Kämpfe um die rechte Kirchenverfassung sind Anlaß zu reichlicher Sektenbildung auf angelsächsischem Boden gewesen; hier haben aber neben der Tatsache, daß die Reformierten von Anfang an für die Verfassung stärker interessiert waren als die Lutheraner, die besonderen englischen Verhältnisse mitgewirkt, daß nämlich bei protestantischer Lehre in der Staatskirche katholische

Verfassung erhalten geblieben war. In Deutschland wie im Norden hat es wenig Streit um die Verfassung gegeben.

Dem Kult wie der Verfassung zugrunde liegt die Frömmigkeit, und es ist als ein tiefer Unterschied der Frömmigkeit, nicht so sehr als ein Unterschied im Dogma anzusehen, wenn die einen ihre Seele ganz mit Gott zusammenfließen lassen möchten, andere aber sich stets mehr des Abstandes bewußt sind, der uns von Gott trennt. Daß aber jene, die Mystiker, nicht leicht zur Sektenbildung schreiten, ist bereits in § 3 6 dargelegt.

Gehören so die verschiedenen Fassungen des Verhältnisses von Gott und der Seele kaum in den Zusammenhang einer Erörterung der Motive der Sektenbildung, so gehören doch hierher die beiden anderen religiösen Grundverhältnisse, das von Gott und Welt und das von Seele und Welt. Das von Gott und Welt ist Inhalt dogmatischer Aussagen; das von Seele und Welt wird geregelt durch die Vorschriften der Religion für die Lebensführung, durch die religiöse Moral.

4. Biblizismus und Gesetzlichkeit. Wenn oft Streitigkeiten um das Dogma Anlaß zur Sektenbildung geworden sind, so gewinnen sie die Schärfe, die solche Wirkung hat, meist noch nicht aus dem sachlichen Gegensatz, sondern wesentlich dadurch, daß man eine geheiligte Autorität ins Feld führt, deren Aussage den Streit erledigen soll, sei es die Bibel oder die kirchliche Tradition, der Papst oder eine Synode. Dann scheint, wenn sich an einem Punkte Streit erhebt, immer sogleich die ganze kirchliche Lehre bedroht, die man mit jener Autorität zu stützen suchte. Nun geht es bei jedem noch so speziellen Streit immer sogleich ums Ganze. Die Theologen werden, auch wo die Verbalinspirationslehre galt oder gilt, durch ein gewisses Maß geschichtlicher Bildung davor bewahrt, einzelne Bibelworte zu ungestüm als buchstäblich zu befolgendes Gesetz hinzustellen. Aber wenn das heilige Buch auch Laien zugänglich ist, greifen diese leicht Einzelnes heraus, das ihnen von der Kirche nicht genug beachtet worden scheint; sofort erhebt sich Streit, und bald ist die Sekte da. Hier also eine biblizistische Sekte. Vorhin begegneten wir Sekten, die gegen das Wort der Bibel und das kirchliche Amt ihren eigenen Geist, die Erleuchtung durch den frei in der Christenheit waltenden heiligen Geist geltend machen; jetzt handelt es sich um Sekten, die gegenüber dem kirchlichen Amt und seiner Predigt den Buchstaben der Bibel betonen. So fordert man etwa die Feier des Sabbats statt des Sonntags. Der Sonntag ist urchristliche Sitte, aber er hat kein Gebot von solcher Klarheit für sich wie das dritte Gebot des Dekalogs. So kommt man etwa zu den Adventisten vom siebenten Tage.

Gerade die am schroffsten klingenden Weisungen Jesu meint mancher wörtlich befolgen zu müssen, der ein rechter Christ sein will. Wie Tolstoi den Kern des Evangeliums in den Worten der Bergpredigt fand, daß man dem Unrecht nicht widerstehen solle, wie in der Schweiz, Großbritannien und Nordamerika die Zahl der Christen nicht gering gewesen ist, die den Kriegsdienst verweigerten und sich dafür ins Gefängnis werfen ließen, so haben in alter Zeit die Täufer den Kriegsdienst, jede Übernahme von Staatsämtern und den Eid verworfen. Die Bergpredigt erscheint hier als das neue Gesetz. Auch die Lehrgesetzlichkeit mancher Sekten ist nicht so sehr aus Intellektualismus als

aus diesem Zug zum Gesetzlichen zu erklären, der sie überhaupt beherrscht. Der Gottesbegriff nimmt von hier aus eine andere Färbung an; Gott wird wesentlich zum Gesetzgeber. Und wie man schon die Beteiligung des einzelnen Christen am staatlichen Leben mißbilligt, so natürlich auch die Verbindung der Kirche mit dem Staat. Daß die Kirche vom Staate Geld annimmt, gilt als unwürdig, und ihre Ehe mit dem Staat empfindet man als die religiöse Energie lähmend. Bei unseren deutschen Sektenleuten wirkt das Beispiel der sehr viel tätigeren englisch-amerikanischen Art religiös aufstachelnd; drüben hat man ja starke staatsfreie religiöse Gemeinschaften. Endlich wird jede freundliche Stellung zu Recht und Staat oft auch deshalb verworfen, weil man damit die sozialen Über- und Unterordnungsverhältnisse anerkennen würde. Der soziale Gegensatz, vorhin schon als Motiv der Sektenbildung erwähnt, bekommt hier seine religiöse Schärfe: sollen wir nicht alle Brüder sein? Durfte die Kirche so, wie sie es meist tut, die Ungleichheiten in Besitz und sozialer Stellung billigen, erhalten helfen? Christlicher Sozialismus und Kommunismus, christlich-demokratische Ideen haben eine starke sektenbildende Kraft, mag nun dieser Sozialismus gewaltsam sein, wie bei Thomas Münzer, oder sich den Worten der Bergpredigt gemäß rein duldend verhalten, wie meist bei den Täufern der Reformationszeit. Viele Sekten und Sektierer nehmen übrigens zum Staat eine durchaus freundliche Haltung ein, wofür sie sich ja wiederum auf Bibelworte berufen können. Dabei sind sie oft demokratisch (oder doch politisch liberal) gesinnt. Beruht die religiöse Gemeinschaft auf freiwilligem Zusammenschluß, so neigt man dazu, auch die staatliche so anzusehen. Und da die Sekte als Verein auftritt, wünscht man, daß das Vereinsrecht, überhaupt das Gemeinschaftsleben möglichst frei gestaltet werde. Werden also manche Sektenleute Demokraten, so kann umgekehrt liberale oder demokratische Gesinnung dort, wo Staat und Kirche Autorität sind, zur Begründung von Freikirchen und Sekten Anlaß geben.

Ungleich wichtiger aber als solch formalistischer Bibelglaube sind andere Motive der Sektenbildung und Sektenfrömmigkeit geworden, die im Inhalt der Bibel und des kirchlichen Dogmas liegen. In Betracht kommen hier namentlich die Vorstellungen von Bekehrung und Heiligung und von der Gemeinschaft der Christen, der Kirche, und die letzten Stücke der Dogmatik, die Vorstellungen von Weltende und Jenseits.

5. Die Enderwartung und sonstige religiöse Erregungen. Weil die protestantische Kirche ihre Verkündigung immer wieder theologisch geläutert hat, darum konnte sie hier der Phantasie nicht zu viel Spielraum geben. Viele aber haben ein brennendes Interesse daran, sich das Jenseits auszumalen, und weil ihnen die Kirche da nicht genug bietet, gehen sie zu Theosophen, Anthroposophen, Spiritisten. Mit den Vorstellungen vom Jenseits hängen die vom Weltende eng zusammen. Nur allmählich ist in der Christenheit die ursprünglich sehr lebhafte Erwartung baldigen Weltendes mehr und mehr zurückgetreten. Immer wieder flammte sie auf, in den Stürmen der Völkerwanderung, um 1000, in den Zeiten der Türkennot — so finden wir sie bei Luther. Im Weltkriege sind wieder Daniel und die Offenbarung Johannis von Vielen leidenschaftlich studiert worden.

Hier liegt eine Wechselwirkung vor: zwischen dem Erlahmen der Enderwartung und dem Kirchentum, lebhafter Enderwartung und Sektentum. Als im 2. Jh. das Weltende verzog, durfte, mußte die Kirche mehr und mehr damit rechnen, noch eine lange völkerbelehrende Arbeit vor sich zu haben; zugleich stieg allmählich die Hoffnung empor, daß der Geist des Christentums mehr und mehr die Welt durchdringen werde. Je mannigfaltiger aber die Verhältnisse sind, unter denen, und je weiter das Gebiet, auf dem christlicher Geist wirken soll, um so unvermeidlicher werden Kompromisse. So ging es in der Tat; es gab schließlich christliche Soldaten und Staatsmänner, christliche Gelehrte und Kapitalisten. Einer Kirche, die sich so mit der Welt einrichtet, muß die Erwartung baldigen Weltendes, plötzlicher Wiederkehr des Herrn zum Gericht unbequem werden. Sie wird gestört, wenn Rückschläge urchristlicher Weltfremdheit, stürmischer Himmelssehnsucht, apokalyptischer Kulturfeindschaft kommen.

Zwischen solchen Rückschlägen der Enderwartung, schroffem sittlichem Ernst und dem Sektentum besteht gleichfalls Wechselwirkung. Wie die Erwartung baldigen Weltgerichts den sittlichen Ernst steigert, so glaubt eine kleine Gemeinschaft, die um ihrer Strenge willen sich von der verderbten Welt und der verweltlichten Kirche gelöst hat, leicht, das Verderben sei so groß, daß nun der Umschwung kommen müsse, die Drangsal des Antichristen und dann das Ende der Tage, die völlige Erlösung der Kinder Gottes. In alter Zeit waren sittliche Strenge und leidenschaftliche Endhoffnung verbunden bei den Montanisten. Sekten, deren Hauptmotiv diese Erwartung baldigen Gerichts ist, gibt es aber noch in neuerer Zeit: Irvingianer, Ernste Bibelforscher und andere.

Eine besonders ausgeprägte Form dieser Denkweise ist es, wenn die Heiligen der letzten Tage auswandern, um an einem ihnen kundgetanen Ort sich zu sammeln und da die Wiederkunft des Herrn zu erwarten. Das wichtigste deutsche Beispiel solcher Exodusgemeinde aus dem 19. Jh. sind die Templer, die von Schwaben nach Palästina zogen.

Gewiß ist bei all diesen Sekten, die das Weltende nahe glauben, seine Vorzeichen deuten, die kommenden Drangsale ausmalen, oft Neugier und wild wuchernde Phantasie wirksam. Aber wie solche Erwartung aus sittlichem Ernst hervorgehen kann, so hat sie auch eine an sich zu achtende Wirkung. Wer das Weltende nahe glaubt, der empfindet Gottes Nähe unmittelbarer als viele Andere. Seine Gottesfurcht nimmt zu; zugleich verliert er die Menschenfurcht. Was kommt noch auf Staat und Gesellschaft an, wenn doch alles binnen kurzem zusammenbricht? So haben diese Sektenleute oft nicht den geringsten Respekt vor Papst und Kaiser, vor Landrat und Polizei, erst recht nicht vor den Kirchenbehörden und sonstigen Vertretern der Landeskirche. Wenn ihre Äußerungen gegenüber den Kirchenleuten oft wenig von Europens übertünchter Höflichkeit an sich haben, so beruht das nicht immer auf geistlichem Hochmut, sondern es ist jene allgemeine seelische Haltung mit in Rechnung zu ziehen.

Bisweilen steht der schroffe sittliche Ernst nicht in Verbindung mit der Erwartung baldigen Weltendes, sondern mit religiöser Erregung anderer Art. Man erlebt die Nähe des Herrn in Zeichen und Wundern, im Zungenreden,

in Krankenheilungen durch Gebet. Von deutschen Zungenrednern, die um 1907 so viel von sich reden machten, wurde eine Totenerweckung behauptet (in Kattowitz). Wunder geschahen auch z. B. unter den letzten Jansenisten in Paris nach 1700. Und wenn für den Szientismus unserer Tage die Heilungen durch Gebet geradezu Hauptkennzeichen sind, so meinen seine Anhänger damit nur eine urchristliche Gabe zu erneuern, das rechte Bibelverständnis zu erschließen. Bei aller Mißbilligung der Phantastik und des Leichtsinns, die dort oft herrschen, müssen wir uns in der Tat fragen, ob in den großen Kirchen der urchristliche Gedanke nicht zu sehr zurückgestellt worden ist, daß, wo Gottes Kraft in den Seelen herrscht, sie irgendwie auch die Körper gesünder machen wird.

6. **Das Verlangen nach Sonderung der Frommen von der Welt** ist bereits in § 3 als ein mit dem Wesen der Sekte fast unmittelbar gegebener Charakterzug dargestellt worden. Der vorhin bei den Exodusgemeinden erwähnte Gedanke, die Gläubigen müßten sich von den Unbekehrten wirklich trennen, ist übrigens nicht an die Enderwartung gebunden. Auch wenn der Herr nicht so rasch zum Gericht wieder kommen wird, ja vielleicht gerade dann, wenn Gläubige und Ungläubige noch lange nebeneinander leben werden, kann solche Trennung als Pflicht erscheinen. Zum mindestens sieht man es als Pflicht an, sich nicht von schwer sündigen Priestern, unbekehrten Pastoren bedienen oder beherrschen zu lassen. Das war das Hauptverlangen der Donatisten in altkirchlicher Zeit, das fordern die Gemeinschaftschristen unserer Tage. Aber wer einmal solche Gedanken hat, fragt sich weiter: wenn Gott und Welt, Gott und Teufel, Christus und Belial in unversöhnlichem Gegensatz stehen, ist es dann nicht Pflicht der Frommen, sich überhaupt unverkennbar, auch äußerlich, von denen zu sondern, die weltlich gesinnt sind oder die auf beiden Seiten hinken?

Freilich liegt da nie bloß der Wille zur Heiligung zugrunde, sondern stets zugleich eine wenn auch vielleicht unklare Meinung darüber, inwieweit sie erreichbar sei. Daß die Kirche Gemeinschaft der Heiligen sein solle, das wird in allen christlichen Konfessionen gelehrt. Streit ist nur darum, in welchem Maße man die Abweichungen von diesem Ideal als notwendig hinnehmen oder als unerträglich ausschließen muß. Wer den religiös-sittlichen Zustand in der Gemeinschaft, zu der er gehört, verhältnismäßig günstig beurteilt, der wird, auch wenn er noch erhebliche Fortschritte für nötig hält, sich nicht leicht von ihr trennen. Vollends wird er es dann nicht tun, wenn er sich sagt, daß jede religiöse Gemeinschaft immer stark hinter ihrem Ideal zurückbleibt. Wiederum wird, wer eine Gemeinde wesentlich heiliger für erreichbar hält, gern zum Zweck ihrer Aussonderung den bisherigen kirchlichen Verband zerreißen. Das heißt: anerkennende Beurteilung der vorhandenen Gemeinschaft, empirischer Optimismus, in Verbindung mit der Ansicht, eine reine Gemeinde der Heiligen sei auf Erden überhaupt nicht herzustellen, in Verbindung also mit grundsätzlichem Pessimismus, führt stets dazu, daß man an der Kirche festhält. Dagegen wird ungünstiges Urteil über die vorhandene Kirche, empirischer Pessimismus, zusammen mit dem Glauben, es sei möglich, eine Gemeinde reiner Heiliger zu schaffen, zusammen also mit grundsätzlichem Optimismus, zur Begründung von Sekten führen oder aus den Kirchen in schon bestehende

Sekten hineintreiben. Man beruft sich da etwa auf Worte wie die von der Gemeinde als der reinen Braut Christi.

Andere Bibelworte werden dabei freilich vergessen, namentlich das Gleichnis von Unkraut und Weizen, die zusammen wachsen bis zur Ernte und vorher nicht ohne Schaden auseinandergerissen werden können. Weizen und Unkraut kann man um so weniger sondern, je dichter sie stehen, echte Christen und Scheinchristen um so weniger, je innerlicher das ist, was sie unterscheidet. Grobe Vergehen kann man feststellen; ins Herz sehen kann man keinem. Ob jemand Glauben in dem Sinne hat, daß er sich mit dem Munde zum kirchlichen Dogma bekennt, das ist leicht festzustellen. Wird aber Glaube in Luthers Sinn als Vertrauen des Herzens verstanden, dann ist er etwas zu Innerliches, als daß man Gläubige und Ungläubige mit Sicherheit äußerlich sondern könnte. Es geht dann, wie Paul Drews sagte, die Grenze zwischen Reich Gottes und Welt durch jede einzelne Seele hindurch; es gibt dann auf die Frage: „wer von uns hat den rechten Glauben, wer von uns ist ein rechter Jünger Jesu?" nur eine Antwort: „keiner". Unsere Gemeinschaftsleute, die sich von den Unbekehrten absondern wollen, vergessen das. Es ist da nicht nur Heiligungsernst in ihnen wirksam, sondern wenn man so leicht und schnell den eigenen Kreis als den der Gläubigen von den Anderen absondert, so wirkt mit, daß diese äußerliche Denkweise dem natürlichen Menschen bequemer ist. Von sittlichem Ernst ausgehend, kommt man da unversehens zu intellektualistischem, katholisierendem Glaubensbegriff.

7. Zur Beurteilung der Freikirchen und Sekten. Manches, was früher an Sekten bemerkt und oft getadelt wurde, ist heute nicht mehr ebenso da. Waren früher die meisten Sekten weltflüchtig, quietistisch, so daß ihnen gegenüber die Landeskirchen als aktiver erschienen, so hat sich das geändert. Heute sind oft die Landeskirchen allzu passiv, die Freikirchen und Sekten aktiver. Und mancher Schaden, der an Sekten wahrgenommen wird, findet sich ganz ebenso bei Kirchen, wenn diese vom Staat getrennt sind. Solche Schäden sind also nicht einfach der Sektenart zur Last zu legen, so der Schaden, daß bei den Sekten die theologische Bildung der Pfarrer geringer ist, als in Kirchen, denen der Staat auf seinen Universitäten theologische Fakultäten zur Verfügung stellt; nicht nur Sekten, sondern auch Kirchen, die keine Verbindung mehr mit dem Staat haben, werden leicht wissenschaftlich rückständig. Und sofern für die Sekte freiwillige Beteiligung der Einzelnen bezeichnend ist, ordnet man sich oft nicht so sehr den Führern unter, wie das in den Kirchen vorherrschender Brauch ist, sondern jede einzelne Gemeinde hat größere Selbständigkeit und in ihr wiederum die Laien, jeder Einzelne. Dies bedeutet, daß der Pfarrer von der Gemeinde abhängig wird, in der ganzen Art seiner Verkündigung sich vor ihrem Mißfallen hüten muß, also oft nicht mit dem nötigen sittlichen Ernst predigen wird. Unter den Gemeindegliedern wiederum gewinnen leicht diejenigen den beherrschenden Einfluß, die das meiste Geld haben. In Freikirchen und Sekten regiert leicht wie in anderen Vereinen die Mehrheit, d. h. die Agitation, der Agitator, der Fanatiker, und es regiert in ihnen leicht der Reichtum, sie werden leicht unsozial.

Muß sich die hier gegebene Darstellung der Sektenfrömmigkeit mit Kritik

verbinden, so wollen wir doch gern von den Sekten zu lernen suchen, wie wir auch von der katholischen Kirche lernen. Daß sie Freikirchen sind, stellt uns vor die Frage: muß es nicht, mindestens neben Reichskirche (was die morgenländische Kirche früher war; auch in Deutschland heißt die vereinigte Deutsche evangelische Kirche oft so), Papstkirche und Landeskirchen (wie es die größeren evangelischen Kirchen auf dem europäischen Festland sind) Freikirchen schon deshalb geben, weil die Urchristenheit in keiner äußeren Weise an den Staat gebunden war? Und leiden nicht in Staatskirchen leicht Selbständigkeit und Opferwilligkeit der Gemeinden? Sind von den mehr als 200 Millionen Protestanten nur $^3/_8$ in Landeskirchen, dagegen schon heute $^5/_8$ in Freikirchen, und haben sich in Westeuropa neben den evangelischen Landeskirchen Freikirchen gebildet, so ist jetzt auch für den deutschen Protestantismus die Frage ernster geworden, ob das bisherige Landes- und Staatskirchentum sich erhalten läßt. Die Deutschen Christen zwar verlangen nach Reichskirche, die Bekenntnisfreunde aber haben z. T. freikirchliche Ideale. Die Fragen, die sich da erheben, können hier nur angedeutet werden: kann eine Freikirche Volkskirche bleiben? und wird eine Kirche, die Volkskirche bleiben will (solange sie dabei wirklich christliche Kirche bleiben kann, das Evangelium nicht preiszugeben braucht), um dem ganzen Volke zu dienen, nicht doch immer ihre Beziehungen zum Staat dieses Volkes haben müssen? Neben solchen kirchenpolitischen Fragen aber stehen ethische: hat unsere Kirche nicht viel versäumt, wenn sie seit langer Zeit fast keine Sittenzucht mehr hat? Gewiß ist solche heute sehr schwierig, aber hier liegt ein ernstes Problem vor.

Gerade in der Art des Kampfes gegen die Sekten werden wir uns vom Katholizismus immer deutlich unterscheiden. Das Hauptmittel des Katholizismus, Bewegungen, die zur Sektenbildung führen könnten, immer wieder seiner Kirche einzugliedern, das Mönchtum, haben wir eben nicht. Gewinnen aber evangelische Christen unserer Landeskirchen mehr von dem, was das Sympathischste an den Vertretern des asketischen Ideals ist, mehr sittlichen Ernst, mehr Opferwilligkeit für die Brüder, mehr Gemeinsinn, nimmt die Kraft unseres Christentums zum Kampfe gegen sittlich-soziale Schäden zu, gelingt es Christen aus unserer Kirche, die Hingabe des heiligen Franz zu vereinigen mit dem Sinn für unsere Aufgaben in der Welt, den Luther, Zwingli, Calvin hatten, dann werden die Sekten ohne weiteres viel von ihrer Werbekraft bei uns verlieren. Im übrigen mögen auch wir unsere Kirche recht vielgestaltig zu machen suchen, wie es die katholische ist.

Nicht folgen können wir Protestanten dagegen der katholischen Kirche in ihrem grundsätzlichen Urteil über die Sekten. Hairesis heißt sowohl Sekte wie Ketzerei. Der Katholik kann seiner ganzen religiösen Erziehung nach allen Sektierern, Ketzern nur mit starker Abneigung gegenüberstehen. Wir Protestanten, die wir von den römischen Katholiken selbst als Sektierer beurteilt werden, können leichter versuchen, und sollen versuchen, diesen Gemeinschaften, die es immer neben unseren Landeskirchen gegeben hat, gerecht zu werden, so wie es einst, vielleicht zu ungestüm, Gottfried Arnold getan hat, dessen Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie ebensogut Kirchen- und Sektengeschichte heißen könnte. Die Gemeinschaft der ältesten Christen, die Urkirche, von der

alle Gruppen des Christentums irgendwie ausgegangen sind, war doch nicht einfach Kirche im späteren Sinn; sie hat in vielem mehr den Sekten geglichen. So können wir vielen Sektenleuten gern die Bruderhand reichen. Eine ideale Kirche aufzurichten, in der wir uns alle wieder vereinigen, wäre überdies mindestens nicht leichter als der Versuch, auch nur Katholiken und Protestanten wieder zu einer Kirche zu verbinden.

8. Das Wesen der Sekte und die Besonderheiten der einzelnen Sekten. Die Hauptmotive der Sektenbildung und Sektenfrömmigkeit zu verstehen ist wichtiger, als eine ausführliche Kennzeichnung der Lehren und Einrichtungen der einzelnen Sekten sein würde. Aus jenen Motiven heraus gewinnen die Sekten ihre Kraft, ihren Werbetrieb. Wer jene Motive nicht versteht und nicht zu würdigen vermag, der wird durch den Nachweis von Irrtümern, Widersprüchen, Absonderlichkeiten der Lehren dieser Sekten doch den Sektenleuten gegenüber wenig ausrichten, geradeso wie man durch den Nachweis einzelner Mängel der katholischen Kirche und mancher Widersprüche in ihrem Dogma doch den Katholiken nicht in seinem Glauben wankend macht, wenn er von Herzen an seiner Kirche hängt. Für viele Sekten ist die Lehre überhaupt unwichtig; sie sind untheologisch, haben nur wenige wissenschaftlich Gebildete unter ihren Mitgliedern. Ob jemand, der bei uns mit der Landeskirche unzufrieden ist, dann zu den Baptisten geht oder zu den Ernsten Bibelforschern oder zu den Neuapostolischen, das wird oft zufällig sein, d. h. er schließt sich derjenigen religiösen Gemeinschaft an, die von den neben der Landeskirche oder ihr gegenüber stehenden zuerst um ihn wirbt. Und welcher Charakterzug einer bestimmten Sekte uns in einer bestimmten Stadt am stärksten entgegentritt, das hängt oft wesentlich von Individuellem ab, von der Person des Predigers oder anderer Führer dieser Gemeinschaft. Deshalb wird in § 95 ff. Lehre und Sonderart der einzelnen Freikirchen und Sekten nur kurz dargestellt.

Nuelsen, Die evangelischen Freikirchen der Welt, in Schenkels Protestantismus (s. § 91 Schluß); Joh. Eger, Kirchen oder Sekten? 1909; Zur Frage der Volkskirche in Deutschland; Mulert, Läßt sich die Volkskirche erhalten? 1936.

§ 95. Baptisten, Kongregationalisten, Quäker, Disciples

1. Die Baptisten nennen sich selbst nicht so, sondern Gemeinde gläubig getaufter Christen. Nur Gläubige, Bekehrte sollen getauft werden; Kindertaufe gilt als wertlos; Erwachsene, die sich ihnen anschließen, werden wiedergetauft. Die Taufe erfolgt durch Untertauchen. Aber die Wiedertaufe ist für den neueren Baptismus so wenig das Hauptmerkmal wie für die Täufer der Reformationszeit. Beide Male ist entscheidend der Wille, ganz nach der Bibel zu leben und Gemeinden wahrer Christen herzustellen, Scheinchristen draußen zu lassen. Ist der Ernst der Lebensführung meist vorbildlich, so wird doch der gesetzliche Biblizismus oft willkürlich und inkonsequent. Mit dem Staate sollen diese Gemeinden nichts zu tun haben und grundsätzlich ist jede selbständig. Der Gottesdienst ist schlicht; das Abendmahl wird als Gedächtnismahl gefeiert. Wer sich gegen die Grundsätze der Gemeinschaft vergeht, wird ausgeschlossen, kann aber nach Besserung wieder aufgenommen werden. So sind sie eine kongregationalistische Gemeinschaft mit Erwachsenentaufe und Kirchenzucht.

Die ältesten englischen Baptistengemeinden sind unter Einfluß des niederländischen Täufertums der Reformationszeit entstanden. Roger Williams gehörte ihnen zeitweise an, Milton stand ihnen (wie den Independenten) nahe; der Baptist Bunyan schrieb seine vielgelesene „Pilgerreise" (the pilgrims progress), als er um seiner religiösen Überzeugung willen 12 Jahre im Gefängnis saß. Im 18. Jh. gehörte zu ihnen in England Carey, einer der Hauptförderer der Heidenmission, im 19. Jh. Spurgeon, Englands meistgehörter Prediger, in der Gegenwart der amerikanische Missionsmann Rob. Speer, und zwei sehr bekannte Männer: Rockefeller und Lloyd George. Außer den regular baptists gibts verschiedene kleinere Gruppen; Anlaß zu Spaltungen gaben namentlich Prädestinationslehre und Taufpraxis. Die erste deutsche Baptistengemeinde gründete Oncken in Hamburg 1843, der ohne unmittelbaren englischen Einfluß beim Bibellesen auf baptistische Gedanken kam. 1905 wurde ein baptistischer Weltbund begründet. Die Gesamtzahl der Baptisten (mit Kindern) beträgt heute etwa 35 Millionen.

Luckey, Oncken, 1934; Cramp, Geschichte der B., deutsch 1873; Lehmann, Gesch. der deutschen B., [2] 1922f.

2. **Die Kongregationalisten** oder Independenten, die jede einzelne Gemeinde (congregation) grundsätzlich unabhängig sein lassen, haben ihre große Zeit unter ihrem Führer Oliver Cromwell in der englischen Revolution gehabt. Während in Deutschland Spiritualisten wie Seb. Franck nicht auf weitere Kreise wirkten und das Täufertum wesentlich unterdrückt wurde, haben in England die verwandten Gedanken Rob. Brownes und Barrows zur Bildung zahlreicher Gemeinden geführt. Teils hielt man wie Calvin eine bestimmte Verfassung der Einzelgemeinde für biblisch, teils ließ man in religiöser Begeisterung alle Unterschiede zurücktreten, so daß auch Frauen Anteil an der Leitung bekamen, und suchte in Erwartung baldigen Endes der Welt ein Reich der Heiligen auf Erden zu errichten. Jene gemäßigtere Richtung schuf 1658 in London die Savoy-Deklaration (so nach dem Palast genannt, in dem sie beschlossen ward), eine Kirchenordnung und Glaubensbekenntnis. Zeitweise gehörte Baxter dieser Gruppe an, der Verfasser des berühmten Erbauungsbuchs: Die ewige Ruhe der Heiligen. Trotz der grundsätzlichen Selbständigkeit der Einzelgemeinden hat man doch immer wieder Zusammenschluß gesucht. Neben dem religiösen Enthusiasmus gab es im Puritanismus (s. § 73 1) von vornherein einen starken humanistischen Einschlag (vgl. W. Schirmer, Antike, Renaissance und Puritanismus, 1924). In Amerika sind die Beziehungen der Kongregationalisten zu den Presbyterianern, Baptisten und Unitariern oft eng. Die strengen alten Ideale wirken heute noch darin nach, daß bisweilen aus der Zahl derer, die am Gemeindeleben teilnehmen, nur die getauft werden, von denen man überzeugt ist, daß sie ernste Christen sind. An Stelle der Savoy-Deklaration setzte die Nationalsynode der amerikanischen Kongregationalisten 1865 und 1883 ein neues Bekenntnis. Seit 1891 besteht ein international congregational council.

3. **Die Quäker** (der Name bedeutet Zitterer und ist ursprünglich ein Spottname für religiöse Ekstatiker) nennen sich selbst friends, Freunde. Ihre Vorgeschichte und Geschichte ist neuerdings von Männern wie Braithwaite

und Th. Sippell eingehend erforscht worden. Bei ihrem Begründer George Fox († 1691) tritt der Biblizismus besonders derb auf: weil Christen nicht Ehre voneinander nehmen sollen, duzt er alle und nimmt auch vor dem König den Hut nicht ab. Strebte man erst mit leidenschaftlichem Ernst nach Aufrichtung eines vollkommenen Gottesreichs, so hat bald, u. a. bei dem Theologen Barclay (17. Jh.), eine intellektualistische Mystik Macht gewonnen, die in Rationalismus umschlagen kann. Das innere Licht, der Geist, dem man vertraut, ist oft wesentlich das Gewissen des Einzelnen. Prediger gab es ursprünglich bei den Quäkern nicht. Man kommt schweigend zum Gottesdienst zusammen und wartet ab, ob einen der Versammelten der Geist treibt, zu sprechen. Amerikanische Gemeinden haben neuerdings Prediger. Auch unter den Quäkern sind Spaltungen eingetreten. In Amerika eröffnete ihnen Penn in dem nach ihm genannten Staat Pennsylvanien eine erfolgreiche kulturelle Tätigkeit. Am Kampf gegen sittlich-soziale Mißstände wie die Sklaverei sind sie stets hervorragend beteiligt gewesen. Im 19. Jh. haben sie durch Rowntree einen Aufschwung genommen. Der Widerstand gegen den Krieg ist bei ihnen besonders lebhaft, und während des Weltkriegs und danach haben sie, eine kleine Schar, eine großartige Hilfstätigkeit entfaltet. Keiner fernen Kirche Name ist in Deutschland und anderen leidenden Ländern in letzter Zeit von so vielen Kindern und Müttern mit tiefer Dankbarkeit genannt worden wie der ihre. So bildete sich auch ein Bund der deutschen Freunde und eine Vereinigung von Freunden des Quäkertums in Deutschland.

Braithwaite, The beginnings of Quakerism, 1912; ders., The second period of Q., 1919; R. Jones, The later periods of q., 1922; G. Fox, Aufzeichnungen und Briefe des ersten Quäkers. Übers. von Marg. Stähelin, 1908; Grubb, Das Wesen des Quäkertums, 1923; Julie Schlosser, Vom inneren Licht, 1924; Th. Sippell, Werdendes Quäkertum, 1937; Monatschrift Der Quäker (in deutscher Sprache); Q.-Verlag in Bad Pyrmont.

4. **Disciples of Christ** (Jünger Christi) oder einfach Christians, die sich 1807 unter Thomas Campbell von den Presbyterianern trennten, haben kongregationalistische Verfassung, verzichten auf unterscheidende Bekenntnisse, fordern vor allem christliches Leben, haben Erwachsenentaufe und fördern die Einigungsbestrebungen. Ihr Führer war lange Alexander Campbell († 1866); im Schul- und Hochschulwesen und der Literatur haben sie Hervorragendes geleistet.

§ 96. Methodisten und Heilsarmee

1. **Der Methodismus.** In der Kirchengeschichte pflegt genauer dargestellt zu werden, wie die Brüder John und Charles Wesley, Theologen der anglikanischen Kirche, als Studenten in Oxford unter den Einfluß einer Bewegung kamen, die dem festländischen Pietismus verwandt war, dann in Nordamerika in Beziehung zur deutschen Brüdergemeine traten, 1738 in England einen endgiltigen Durchbruch des neuen, höheren Lebens erfuhren und seitdem als Erweckungsprediger tätig waren, neben ihnen Whitefield. Aus der Staatskirche trat man nicht formell aus, aber man entfernte sich immer mehr von ihr. Es hat im Methodismus viele Spaltungen gegeben; John

Wesley lehnte die Prädestinationslehre ab, jeden für seine eigne Rettung verantwortlich machend; Whitefield hielt sie fest. Die größte Gruppe der amerikanischen Methodisten hat die bischöftliche Verfassung festgehalten; doch sind die Bischöfe der Methodisten nicht Würdenträger nach Art der anglikanischen, sondern in ihrer Schlichtheit eher den Herrnhutischen vergleichbar, haben auch keine apostolische Sukzession. In allen methodistischen Gruppen ist bis ins Einzelne, bis in die Ortsgemeinden hinein eine Organisation durchgeführt, die es ermöglicht, das Streben nach Heiligung in kleinen Gruppen aufs Intensivste zu beeinflussen und nachzuprüfen. Neben den berufsmäßigen Predigern stehen Laienprediger und -predigerinnen. Jene sollen alle paar Jahre wechseln; kein Wunder, da der Hauptgedanke der Predigt, das Drängen auf Bekehrung und Heiligung, immer wiederkehrt. Der Ernst dieser Forderung ist das für den Methodismus Charakteristische, dagegen wird nicht von allen gefordert, daß sie einen Zeitpunkt ihrer Bekehrung angeben können. In seiner Schlichtheit ist der Methodismus ausgesprochen nicht-anglikanisch; auch fehlt es nicht an einem Einschlag deutsch-lutherischer Gedanken (Heilsgewißheit). Er kann geradezu als ein ins Angelsächsisch-Aktive umgesetztes Luthertum erscheinen. Calvinisch ist der Ernst der sittlichen Disziplin. Wie im festländischen Pietismus wird die Frage, ob Alkohol, Rauchen u. dgl. erlaubt sei, viel erörtert und meist verneint. Von lutherischer Überlieferung weit ab liegt der Perfektionismus, die Meinung, man könne durch ernstes Streben dahin kommen, die Sünde ganz zu meiden. Die Kindertaufe wird beibehalten, das Abendmahl gern mit ungegorenem Traubensaft gefeiert; daneben finden Liebesmahle statt, bei denen Brot und Wasser gereicht wird. Dogmatisch sind die Methodisten weniger interessiert als praktisch; doch hielt Wesley die 39 Artikel für schriftgemäß. Zu den amerikanischen Methodisten gehörte Moody. In England schlossen sich die verschiedenen Methodistengruppen 1933 wieder zusammen. Die Methodistengemeinden in Deutschland und der Schweiz sind mit den amerikanischen bischöflichen Methodisten verbunden. Bekannt wurde durch seine Hilstätigkeit in und nach dem Weltkriege der Methodistenbischof Nuelsen in Zürich; die deutschen Methodisten haben seit 1936 einen eignen Bischof, Dr. Melle. Ihr Predigerseminar ist in Frankfurt a. M.-Ginnheim. Gesamtzahl der Methodisten heute etwa 35 Millionen.

Nahe steht dem Methodismus die presbyterianisch-methodistische Kirche in Wales (aus einer Erweckungsbewegung des 18. Jh. hervorgegangen, gehört zum Reformierten Weltbund, s. § 100) und die Evangelische Gemeinschaft (evangelical church), von dem Deutschamerikaner Albrecht Anfang des 19. Jh. begründet. Eine allgemeine Methodisten-Konferenz, alle methodistischen Gruppen lose zusammenfassend, besteht seit 1881.

Urkunden der bischöfl. Methodisten CCXX. Lecky, Entstehungsgeschichte und Charakteristik des M., deutsch von Löwe 1880 (aus L.'s Englischer Geschichte). Weitere Lit. namentlich bei Loofs, Methodismus, in RE; Jüngst, Der Methodismus, [2] 1906; Melle, Das Walten Gottes im deutschen Methodismus, 1925; Nuelsen, Die Ordination im Methodismus, 1935; Nuelsen, Melle und Sommer, Kurzgefaßte Geschichte des Methodismus, [2] 1929. Über Methodisten, Baptisten, Evangel. Gemeinschaft (aber auch Altlutheraner, Herrnhuter usw.) Büttner, Die evang. Freikirchen Deutschlands, 1916.

2. Die Heilsarmee, salvation army, begründet von Katharina und William Booth († 1912) im 19. Jh., ist eine Gemeinschaft des verschärften Methodismus, die hauptsächlich und erfolgreich unter den Ärmsten und am meisten Verwahrlosten der Großstädte arbeitet. Ihre soziale Wirksamkeit, die Tatsache, daß sie viele Trinker und andere Verkommene gerettet und in großzügig organisierten Unternehmungen zu geordneter Tätigkeit gebracht hat, die straffe Organisation und der Mut und die Hingabe, mit dem die „Soldaten", namentlich auch die weiblichen, in eine Welt von Feinden oder Spöttern hineingehen, sichern ihr Achtung und Sympathie. Aber die sehr derbe Art der religiösen Einwirkung, die Bußpredigt, die militärische Aufmachung, die sentimentalen Lieder und die Unzartheit, mit der Schuldbekenntnisse an der Bußbank herbeigeführt und begrüßt werden, wird nicht nur in Deutschland, jedoch ganz besonders hier als fremd empfunden. Das dogmatische Interesse der Heilsarmee ist noch erheblich geringer als das der Methodisten, die gottesdienstlichen Versammlungen sind noch mehr auf Bekehrung eingestellt. Die Organisation ist militärisch; jetzige Leiterin ist die Generalin Evangeline Booth, eine Tochter des Begründers.

Kolde, Die Heilsarmee, [2]1899; Clasen, Der Salutismus, 1913; Begbie, W. Booth, 2 Bde., 1920, deutsch 1929, unter dem Titel: Feldzug der Liebe.

§ 97. Gemeinschaften, die ein baldiges Weltende erwarten

1. Die Adventisten. Wie Bengel den zweiten Advent des Herrn, Jesu Wiederkunft zum Gericht, auf 1836 berechnet hatte, so berechnete sie ein amerikanischer Farmer und (seit 1833) Baptistenprediger Miller auf 1843/44. Als diese Erwartung nicht in Erfüllung ging, hat aus dem Kreise seiner Anhänger das Ehepaar White den Gedanken vertreten, erst müsse, wie Bates 1846 gelehrt hatte, der Sonntag wieder durch den in der Bibel vorgeschriebenen Sabbat ersetzt werden (Adventisten vom 7. Tage). Neben dieser Lehre spielen andere ATliche und einige Lebensreform-Forderungen bei ihnen eine große Rolle.

Zu 1—5: Kalb und Scheurlen (s. S. 8); dort weitere Lit.; zu 1: Handtmann, Die Adventisten vom 7. Tage, 1913.

2. Die Irvingianer nennen sich selbst „katholisch-apostolische Kirche". Edward Irving, schottischer Prediger in London, kam unter den Einfluß von Laien, die das Weltende nahe glaubten. Als in Schottland das Zungenreden und andere Erscheinungen der apostolischen Zeit sich zu erneuern schienen, schuf man in London 1832 eine neue Organisation unter Leitung von Aposteln (zu denen aber Irving nicht gehörte; er blieb in der untergeordneten Stellung des „Engels" der Gemeinde seiner Anhänger in London und starb bald; die schottische Kirche hatte ihn abgelehnt). Für die Bewegung, die sich auch nach Deutschland verbreitete (hier schloß sich ihr der Marburger Theologe Thiersch an), war es eine Enttäuschung, daß ihre Apostel nicht, wie man hoffte, die Wiederkunft des Herrn erlebten; der letzte starb 96jährig 1901. In Kultus und Verfassung (verwickelte Hierarchie) katholisiert diese Gemeinschaft stark. Eigentümlich ist ihr das Sakrament der Versiegelung, eine feierliche Aufnahme unter die vollberechtigten Mitglieder. In England fast verschwunden, haben die J. namentlich in Amerika noch Anhang.

3. **Die Neuapostolischen.** In Deutschland trennte sich von den Irvingianern eine Gruppe, die den Kreis der Apostel wieder vollzählig machte und besonders die Autorität des obersten, des Stammapostels, betont. Der erste in Deutschland war der Bahnmeister Krebs. Als drittes Sakrament gilt die Versiegelung, deren Vollzug den Aposteln vorbehalten ist und die auch Toten zugewandt werden kann. Daß Apostel dauernd die Kirche regieren sollen, wird u. a. hergeleitet aus ApGesch 1 8 (wobei Ende der Erde zeitlich verstanden wird). Die Verehrung der Apostel als ständiger Vertreter Christi ist mindestens nicht geringer als die der Katholiken für Priester, Bischöfe und Papst; für wenig Gemeinschaften ist das Verlangen nach sichtbarer Autorität so bezeichnend wie für diese.

Handtmann, Die Neu-Irvingianer, [2] 1907; das Buch von Karl Schmidt, Jenseits der Kirchenmauern, 1909, behandelt Albrechtsleute, Irvingianer und Neuapostolische.

4. **Die Mormonen** nennen sich selbst latter day saints, Heilige der letzten Tage. Der Gründer ihrer Gemeinschaft war Joe Smith, der das Buch Mormon gefunden zu haben behauptete. Es enthält die Geschichte der Ureinwohner Amerikas vom Turmbau zu Babel an (die Indianer sollen von 10 Stämmen Israels abstammen) bis auf die Zeit des Propheten Mormon (um 424 n. Chr.). Aus der Gegend von New-York zog Smith mit seinen Anhängern nach Ohio, wurde hier 1844 ermordet; seine Gemeinde hat dann unter Leitung von Brigham Young im fernen Westen am Salzsee die Einöde in blühendes Land verwandelt. Das Territorium Utah, dessen Hauptstadt Salt Lake City zugleich der Hauptsitz der Marmonen ist, wurde 1896 als Staat in die Vereinigten Staaten aufgenommen, nachdem die vorher bei den Mormonen herrschende Vielweiberei offiziell aufgehoben worden war. Die Hierarchie, an deren Spitze der Prophet oder Präsident steht, ist verwickelt, die Lehre so phantastisch, daß viele die Mormonen nicht als eine Gruppe des Christentums gelten lassen wollen. In dem herrlichen Tempel der Mormonen-Hauptstadt werde Christus die Welt richten. Die Geschichte der Mormonen ist reich an Gewalttaten. Heute herrscht in Utah Ordnung. Nicht die Einzelheiten des Systems, sondern der Erfolg, den auf bisher kulturlosem Boden die Autokratie starker Führer hatte, gaben ihnen ihre Bedeutung in diesem Lande, wo so oft die Verbindung kritikloser Phantasie mit praktischer Energie große Wirkungen gehabt hat. Ihre Propaganda in Europa war früher verbunden mit eifriger Werbung, nach Utah auszuwandern.

Eduard Meyer (s. S. 48) van der Valk, de profeet der Mormonen, 1921, z. T. ins Deutsche übersetzt von Basedow, Zur Beurteilung des Propheten der M., 1923.

5. **Die Ernsten Bibelforscher,** früher Millenniums-Adventisten genannt, auch Russellaner, gehen zurück auf den Amerikaner Russell († 1916), der zuerst 1874 über die Wiederkunft Christi schrieb, seit 1879 die Zeitschrift watch tower (Wachtturm) herausgab, (seit 1895 auch deutsch). Das Hauptwerk R.s sind seine „Schriftstudien", 7 Bde. (davon Bd. 1: der göttliche Plan der Zeitalter); Sitz seiner „Wachtturm-Bibel- und Traktat-Gesellschaft" ist Brooklyn. Neben phantastischer Auslegung biblischer Weissagungen (1874 Beginn der letzten Trübsalszeit, 1914 des Millenniums, des tausendjährigen Reichs) steht ratio-

nale Kritik (keine ewige Verdammnis, sondern Vernichtung der Gottlosen, Christus nicht ewig, sondern geschaffen, nicht leiblich auferstanden, keine Dreieinigkeit). In der Not der Kriegs- und Nachkriegszeit hat der Sinn Vieler sich auf die biblischen Weissagungen von letzter Trübsal gelenkt; eifrige Werbearbeit (auch durch Kino) der sich mit wissenschaftlich klingenden Namen schmückenden „Internationalen Vereinigung E. B." und kräftige Polemik gegen die Mächtigen der Erde, besonders auch gegen Kirchen und Pfarrer, gibt dieser Gemeinschaft heute ihre Anziehungskraft; in Deutschland ist seit 1933 ihre Organisation und Werbung verboten worden.

Loofs, Die Intern. Vereinigung Ernster Bibelforscher, [2] 1921; kurze Angaben über 1—5 auch in Scheurlens Kleinem Sektenbüchlein, 1922.

§ 98. Darbysten, Szientisten und andere

1. **Die Darbysten** nennen sich selbst nicht so, sondern Brüder, ihre Gemeinschaft die Versammlung. Darby († 1882), anglikanischer Pfarrer, trat 1828 aus der Staatskirche aus, gegen alles Kirchentum bedenklich geworden. Es gibt unter seinen Anhängern keine berufsmäßigen Prediger; in ihren schlichten Zusammenkünften wird viel gesungen, dazwischen nehmen einzelne Brüder das Wort zu Gebet und Schriftauslegung. Den Höhepunkt bildet das Brotbrechen, eine Lobfeier, bei der man am Tisch sitzt und einer dem andern schweigend Brot und Wein reicht. Die Sünden sind vergeben in dem Augenblick, wo man das Evangelium von Herzen glaubt. Die „Versammlung" soll aus Christen bestehen; so werden Unwürdige ausgeschlossen. Teils hat man Kindertaufe, teils Erwachsenentaufe, teils gar keine. Stark ist das Interesse an den letzten Dingen; doch sind die bisher genannten anderen Gedanken Darbys charakteristischer für ihn (so daß die D. nicht einfach mit den im vorigen Paragraph behandelten Gruppen zusammenzustellen sind). Die Kritik an Kirche und Staat ist scharf. Ein bekannter deutscher Darbyst war der General v. Viebahn. Die bei dem Darbysten Brockhaus in Elberfeld verlegte Elberfelder Bibel (neue Bibelübersetzung) ist auch in anderen Kreisen verbreitet. In Deutschland wurden die D. 1937 verboten.

Loofs, Darby, in RE; dort und bei Scheurlen und Kalb weitere Lit.

2. **Die Szientisten** (christian science, Christliche Wissenschaft). Mary Eddy geb. Baker (1821—1910), zuerst Kongregationalistin, gab 1875 das Buch Science and health heraus (deutsch 1910: „Wissenschaft und Gesundheit, mit Schlüssel zur heiligen Schrift") und begründete 1879 in Boston die erste szientistische Gemeinde. Ihr Hauptgedanke ist, daß allein der Geist wirklich ist, nicht der Stoff, das Leibliche, und daß deshalb Übel, Krankheit, Sünde und Tod durch rechtes Denken, rechte Geisteshaltung überwunden werden können. Jesus, der wissenschaftlichste Mensch, hat Krankheiten auf geistige Weise geheilt; seine Auferstehung lehrt uns, daß es keinen Tod gibt. Versöhnung Gottes war und ist weder möglich noch nötig. Mit anderen amerikanischen Methoden, Krankheit durch seelische Beeinflussung zu heilen, verwandt, erinnert der Sz. einerseits an den urchristlichen Gedanken, daß bei rechtem Glauben, rechtem Verhältnis zu Gott auch viele körperliche Leiden

überwindlich seien. Andrerseits hat die Meinung, des Gesunddenken (vom Volke Gesundbeten gescholten) könne und solle ärztliche Hilfe ersetzen, zu schwerer Schädigung von Kranken geführt, die gerichtlich bestraft wurde. Das Gebet läßt Frau E. nur als wortlose Versenkung in Gott gelten; der Gottesdienst ist schlicht; seinen Hauptinhalt bildet Vorlesung aus der Bibel und aus Frau E.'s Hauptwerk.

Holl, Der Szientismus, [2] 1918 (wieder in: Der Westen, 1928); Viktor Weiß, Die Heilslehre der chr. science, 1926; weitere Lit. bei Scheurlen.

3. Sonstige. Die united brethren in Christ, in Pennsylvanien Ende des 18. Jh. durch Otterbein organisiert, haben arminianische Heilslehre, stehen den bischöflichen Methodisten nahe. Die Neue Kirche, ein kleiner Kreis von Anhängern Swedenborgs, ist wegen ihrer Gnosis etwa mit den Theosophen zusammenzustellen (s. § 99 2). Den Kongregationalisten nahe stehen die Freien evangelischen Gemeinden in (West-)Deutschland, die zurückgehen auf den Fabrikanten Grafe in Elberfeld (Mitte des 19. Jh.). Die Methodisten, Baptisten, die Evangel. Gemeinschaft (s. § 96 1) und diese Gemeinden bilden seit 1926 einen Bund evangelischer Freikirchen in Deutschland. Als Beispiel dafür, daß vorübergehend ein Sektenführer erstaunlichen Erfolg bei Leichtgläubigen haben kann, sei Weißenberg in Berlin genannt (gerichtlich verurteilt 1935).

Hoenen, Die freien evang. Gemeinden in Deutschland, 1930.

Anhang

§ 99. Religiöse Bewegungen, die noch ohne eigene kirchliche Organisation sind

1. Religionsersatz, religiöse Sonderart und kirchliche Organisation. „Ohne kirchliche Organisation" soll heißen: die in diesen Bewegungen stehen, sind meist noch nicht aus den Kirchen, zu denen sie bisher gehörten, ausgetreten; es sind aus diesen Bewegungen noch keine selbständigen Kirchen geworden. Noch keine — damit soll nicht behauptet werden, daß es bald zur Bildung solcher kommen werde. Es gibt Gedanken, die ihrer Art nach zwar für viele Einzelne ein ihnen wertvoller Lebensinhalt sind, aber nicht leicht die Grundlage einer Organisation bilden. Das gilt von vielen ästhetischen Gedanken, meist auch von der spiritualistischen Mystik (s. S. 13) und vom Spiritismus, wobei hier unerörtert bleiben mag, in wieweit man ihn als religiös gelten lassen darf. Für viele ist er sicher ein Ersatz der überlieferten Religion, mag er ihnen auch in erster Linie als Erkenntnis, Wissenschaft erscheinen. Andere finden Ersatz der Religion in praktischen Grundsätzen und Betätigungen, verschiedenen Arten der Lebensreform (die allerdings meist einen theoretischen Unterbau oder Hintergrund haben, wie Vegetarismus oft auf Theosophie ruht). Wenn das Einende aber nicht so an der Peripherie des Religiösen liegt, sondern in eigentlich religiösen Gedanken und Stimmungen, wie es bei der Gemeinschaftsbewegung der Fall ist, und man gerade in diesem

Sondergut das Heil beschlossen sieht, dann bleibt man nicht leicht dabei, in den bestehenden Kirchen eine geduldete Sondergruppe zu sein, sondern man sucht entweder die Kirchen zu erobern oder, wenn das nicht gelingt, eine eigene zu bilden. Je religiöser eine Sonderbewegung innerhalb des Christentums ist, um so mehr kann sie einerseits dem Christentum nützen, um so leichter wird sie andrerseits die Kirche sprengen, sich kirchlich verselbständigen.

Bry, Verkappte Religionen, 1924.

2. Spiritismus, Theosophie, Anthroposophie, Christengemeinschaft. Daß es Geister gibt, die zwischen Gott und uns stehen wie die Engel oder doch mächtiger sind als wir wie die Dämonen, das ist alte kirchliche Lehre; die Versuche, mit den Geistern verstorbener Menschen zu verkehren, sind dagegen von der Kirche stets beargwöhnt oder verworfen worden. Beschäftigung mit der Geisterwelt hat es immer gegeben, mindestens in kleinen Kreisen. In Deutschland finden wir sie bei dem württembergischen Theosophen Oetinger im 18. Jh., dann bei Jung-Stilling, in gewissem Sinne auch bei Justinus Kerner. Neuen Aufschwung gewann sie seit Mitte des 19. Jh.'s durch den Spiritismus, der von Amerika herüberwirkte. Mehr alte indische religionsphilosophische Ideen (Seelenwanderung, Wiederverkörperung) als moderne spiritistische Motive finden sich bei den Theosophischen Gesellschaften, begründet von der Deutschrussin Helene Blavatsky († 1891) und dem amerikanischen Obersten Olcott in New-York 1875, Hauptsitz seit 1879 Adyar bei Madras. Nachfolgerin der Frau Blavatsky war Annie Besant († 1933 in Sydney). Die „Universale Bruderschaft" amerikanischer Theosophen, 1898 von Katerine Tingley begründet, Hauptsitz Point Loma in Kalifornien, betont mehr Praktisches, Ethik, Jugenderziehung. Von den deutschen Theosophen, die wieder in verschiedene Richtungen geteilt waren, löste sich 1913 Rudolf Steiner (1861—1925), Deutschösterreicher, von Haus aus katholisch, Naturforscher und Philosoph, Goethekenner, ein umfassender Geist, dessen Lehre freilich als Mischung von Tiefsinn und Phantastik erscheint. Hauptsitz seiner Anhänger, der Anthroposophen, ist Dornach bei Basel. Durch ernstes Leben und geistige Übungen erlangt man nach Steiner den Blick für die uns sonst verborgenen Formen, die schon unser jetziges Dasein hat (Ätherleib, Astralleib), und Erkenntnis der höheren Welten. Da Karma, ewiges Gesetz, unser jetziges und künftiges Sein beherrscht, der Geist in immer neuen Daseinsformen geläutert werden muß von allem Bösen, das ihm anhaftet, und schon das Leid in unserem jetzigen Leben Strafe ist für Schuld aus früherem Dasein, so spielt Sündenvergebung, Rechtfertigung, in dieser Gedankenwelt keine große Rolle, obgleich Christus kosmische Bedeutung zugeschrieben wird und Steiner einige Vorgänge des Erdenlebens Jesu aus der einer höheren Welt angehörigen Akascha-Chronik abgelesen haben will. In Theosophie und Anthroposophie liegt der Versuch einer Gnosis vor, die von der Art reformatorischen Glaubens tief verschieden ist. Für Steiner setzt sich Rittelmeyer ein, der als evangelischer Prediger in Nürnberg und Berlin sehr geschätzt war. R. gab sein Pfarramt auf und ist seitdem in Stuttgart als Leiter der „Christengemeinschaft" tätig, die dem Sakrament hohen Rang neben der Predigt gibt, den im Protestantismus verloren gegangenen Mysteriencharakter des Gottesdienstes durch die Menschen-

weihehandlung und andere heilige Akte erneut, bisher aber ihre Mitglieder nicht veranlaßt, aus den Kirchen auszutreten. Für Christen dieser Art, wie für verwandte Richtungen in alter Zeit, ist das Johannesevangelium besonders wichtig. Die innersten seelischen Kräfte werden in dieser Gemeinschaft durch Meditation planmäßig geschult.

Über den Spiritismus: Dessoir, Vom Jenseits der Seele, [2] 1918; über die Theosophie: Wilh. Bruhn, Theosophie und Theologie, 1907; über Th. und Anthroposophie: Ders., Theosophie und Anthroposophie, 1921; Leese, Moderne Theosophie 1907; Ders., Anthroposophie und Religion, 1926; Hauer, Anthroposophie, 1922; Leisegang, Grundlagen der Anthroposophie, 1922; Schomerus, Die Anthroposophie Steiners und Indien, 1922; Kesseler, Weltanschauung und Christentum in der Theosophie St.'s, 1926; Niebergall, Idealismus, Theosophie und Christentum, 1919; über Steiner: Rittelmeyer u. a., Vom Lebenswerk R. Steiners, 1921. Geschäftsstelle der Christengemeinschaft Stuttgart, Urachstr. 41; dort erscheint die Monatsschrift Die Christengemeinschaft und die Schriftenreihe: Christus aller Erde, sowie Rittelmeyers Werke (Christus, 1936, u. a.).

3. **Die Gemeinschaftsbewegung** verhält sich in ihren verschiedenen Strömungen zu den auf dem europäischen Festland vorhandenen Landeskirchen keineswegs gleich. Wo Pietismus oder verwandte Bewegungen wirkten, haben immer die von ihnen Ergriffenen sich enger zusammengeschlossen. Von älteren deutschen Gemeinschaften dieser Art sind namentlich württembergische bekannt, die von Michael Hahn und Pregizer begründeten. Die neuere Gemeinschaftsbewegung (in Deutschland seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts) hat etwas vollbracht, was andere oft gleichfalls mit den Landeskirchen wenig einverstandene Gruppen wie die liberalen Gebildeten und die oft auch in religiösen Dingen radikale Arbeiterschaft nicht fertig gebracht haben, vielleicht auch ihrer Natur nach nicht fertig bringen konnten: eine zur Begründung einer selbständigen Kirche, wenn dergleichen nötig werden sollte, sofort fähige Organisation mit eigenen Predigerschulen, eigenen Diakonissenhäusern, eigenem Gesangbuch (den Reichsliedern; von der deutschen (Text-) Ausgabe erschien zuletzt das 2600. Tausend!). Es ist angelsächsisch beeinflußter Pietismus. Methodistische Gedanken spielen eine große Rolle, auch der Gedanke, völlige Sündlosigkeit sei schon in diesem Leben erreichbar, der so oft mit ernster Forderung der Heiligung verbunden ist. Sehr begreiflich ist es, daß die Gemeinschaftsleute Anstoß nehmen, wenn die Landeskirchen gegen solche Mitglieder, die offenbar ganz unchristlich leben, nicht einschreiten. Ungerecht aber ist, daß man sich dort ernstes Christentum meist nur in Verbindung mit Glauben an wörtliche Unfehlbarkeit der Bibel und an Erlösung durch Christi Blut denken kann, und die Art, wie man oft auf die draußen Stehenden als Ungläubige herabsieht. Die religiösen Versammlungen der Gemeinschaften haben auch in lutherischem Lande reformierten Typus: kein Nachklang der Messe, sondern schlichte Wortverkündigung, Gebet und gemeinsamer Gesang. Die Verschiedenheit der Stellung zu den Landeskirchen zeigt sich in allen Spielarten von freundlicher Mitarbeit auf kirchlichem Boden bis zu fast darbystischer Ablehnung. Soweit man aber gewiß ist, Gleichgesinnte, Bekehrte zu finden, empfindet man sich mit ihnen als zusammengehörig und sucht man mit ihnen Gemeinschaft über die Grenzen der kirchlichen Organisation hinweg; so hat in der Evangelischen Allianz, einer Einigungsbewegung

um die Mitte des vorigen Jahrhunderts (s. § 100 1), pietistisches oder Gemeinschaftschristentum die Führung gehabt und in Deutschland ist der Name Allianzkonferenz auf eine regelmäßige Tagung von Gemeinschaftschristen übergegangen, die in Blankenburg (Thür.).

Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, ³1912ff.; Benser, Das Gemeinschaftschristentum, 1910; Melle, 50 Jahre Blankenburger Konferenz, 1936.

4. Die Gruppenbewegung, auch Oxford-Gruppenbewegung genannt (besser nicht: „Oxforder Bewegung", weil dieser Name historisch festgelegt ist, auf den anglikanischen Ritualismus, s. § 75 8), ist hier nur ganz kurz zu erwähnen, weil sie jede Organisation, Mitgliedschaft usw. ablehnt. Von dem Amerikaner Frank Buchman geleitet und in lutherischen wie reformierten wie englisch-amerikanischen Gebieten verbreitet, auch Katholiken anziehend, ist sie dem Gemeinschaftschristentum verwandt in der Forderung völliger Hingabe an Jesus; bezeichnend für sie sind daneben der undogmatische Charakter, der Brauch des Bekennens der Schuld (ein Ersatz der katholischen Beichte) und die freudige Art dieses Christentums. In einigen Ländern hat sie wie eine Erweckung gewirkt und das kirchliche Leben befruchtet; ihre weitere Entwicklung bleibt abzuwarten.

Laun, Unter Gottes Führung, 1931; auch weitere Schriften der Gruppenbewegung erschienen bei Klotz, Leipzig.

§ 100. Konfessionen und Christenheit

1. Die Einigungsbestrebungen in der Gegenwart. Je lebhafter der Verkehr über die ganze Erde hin in der neuesten Zeit wurde, je mehr die verschiedenen Gruppen der Christenheit sich kennen lernen, je beschämender aber im Weltkriege sich zeigte, wie zerrissen die Christenheit ist, wie wenig christlich die sog. christlichen Völker sich gegeneinander verhielten, um so lebhafter mußte das Verlangen nach Einigung der Christenheit werden, sowohl nach Einigung nur landeskirchlich geschiedener, aber konfessionell zusammengehöriger Protestanten, als auch nach Einigung über die Konfessionsgrenzen hinweg. Seit 1867 besteht die Allgemeine ev.-lutherische Konferenz (deutscher und nordischer Lutheraner), eine freie Vereinigung, kein Kirchenbund, dennoch das Gemeinschaftsbewußtsein stärkend. Das national lutheran council of America, das im Weltkriege entstand, ist ein Bund von 20 lutherischen Kirchen der Vereinigten Staaten. Ökumenische Einheit des Luthertums stellt der lutherische Weltkonvent dar; erste Tagung in Eisenach 1923; Vorsitzender jetzt Landesbischof Marahrens (Hannover). Die englischen, schottischen und amerikanischen Presbyterianer sind mit reformierten Kirchen des europäischen Festlands zusammengeschlossen im Reformierten Weltbund (alliance of churches holding the presbyterian system), dessen erste Tagung 1875 in London stattfand. In den letzten Jahren sind die Buren Südafrikas und der Schweizer evangelische Kirchenbund beigetreten. Der methodistische und der baptistische Weltbund sind in § 95 und 96 erwähnt.

Daneben stehen Verbindungen aller protestantischen Kirchen eines Landes, wie seit 1919 die fédération protestante de France, die auch Methodisten

und Baptisten umfaßt. In Kanada ist nicht ein Kirchenbund, sondern eine wirkliche Verschmelzung der Methodisten, Presbyterianer und Kongregationalisten erfolgt, wesentlich in presbyterianischem Sinne. Darüber hinaus geht der Plan eines Bundes aller Protestanten auf der ganzen Erde, d. h. der Lutheraner, Reformierten und englisch-amerikanischen Dissenters (die Anglikaner würden sich an einem Bunde, der nichtbischöfliche protestantische Kirchen umfaßt, aber die bischöflichen Kirchen des Morgenlandes nicht, kaum beteiligen). Von Rudolf Otto u. a. empfohlen, ist er doch bisher seiner Verwirklichung nicht näher gekommen, obwohl einleuchtet, daß es wichtig werden kann, wenn auch der Protestantismus einen Wortführer hätte, wie ihn die römischen Katholiken im Papst, die morgenländischen Christen im Patriarchen von Konstantinopel und die Anglikaner im Erzbischof von Canterbury haben.

Nicht der Vereinigung der Kirchen, aber engeren Beziehungen der Völker und damit auch der Kirchen dient der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen (world alliance for promoting international friendship through the churches), am 2. Aug. 1914 in Konstanz begründet, während des Krieges sehr behindert, nachher um so erfolgreicher tätig; Präsident war zuletzt Bischof Ammundsen von Hadersleben († 1936). Deutsches Organ war Siegmund-Schultze's „Eiche" (s. S. 8). Die Allgemeine protestantische Hilfsaktion, für die namentlich Professor Adolf Keller in Genf tätig war und ist, hat nach dem Kriege den leidenden europäischen Kirchen wertvolle Unterstützung besonders aus Amerika verschafft, s. S. 408.

Einigung oder doch Zusammenarbeit auf bestimmten Gebieten ist der Zweck mehrerer großer Konferenzen. Wesentlich englisch-amerikanisch war die Copec-Bewegung (COPEC, conference on christian politics, economics and citizenship in Birmingham 1924 mit umfassendem sozialem Reformprogramm). Von den amerikanischen Anglikanern wie Bischof Brent ist ausgegangen die Konferenz für faith and order, Glaube und Kirchenverfassung, die eine wirkliche Einigung der Kirchen anstrebt.. Den Anglikanern liegt es besonders nahe, als Grundlage der Einigung das sog. Lambeth-Viereck hinzustellen (4 Punkte der Lambeth-Konferenz, aufgestellt von dem Ausschuß, den die 3. Konferenz 1888 eingesetzt hatte: Bibelautorität, Ap und NC, Taufe und Abendmahl, historischer Episkopat) und in der Ferne eine Einigung der ganzen Christenheit, römisch-katholischer, morgenländischer und protestantischer, etwa auf der Linie der anglikanischen Kirche zu erhoffen. Nach einer Vorbesprechung in Genf 1920 tagte die Konferenz 1927 in Lausanne; 1937 soll sie in Edinburg stattfinden. Ihr vorausgekommen ist die Konferenz für life and work, für praktisches Christentum, deren Haupt Erzbischof Söderblom von Uppsala war; sie fand August 1925 in Stockholm statt; zum ersten Male wirkten hier Vertreter fast der gesamten nicht römisch-katholischen Christenheit vor großer Öffentlichkeit zusammen; das Jahr war gewählt worden in Erinnerung an 325, und man sprach von einem „Nicäa christlicher Ethik". Die römisch-katholische Kirche hat die Beteiligung an solchen Tagungen wiederholt abgelehnt, am schärfsten durch die Enzyklika Pius XI. Mortalium animos von 1928 gegen die panchristiani (Allerweltschristen). Auch die morgenländische Kirche war (mit Ausnahme der politisch gebundenen russischen) zahlreich ver-

treten. Die Beschränkung auf sittlich-soziale Aufgaben, die doch in der Gegenwart so wichtig sind, kam der Verständigung zugute. Auch war gerade der schwedische Erzbischof als Vermittler besonders geeignet, als Bischof den Anglikanern genehm, als Schwede und Lutheraner den Deutschen. Dies in Verbindung mit seinen persönlichen Eigenschaften hat Söderblom († 1931) eine Stellung verschafft, wie sie seit der Reformation noch nie ein Kirchenmann für die gesamte nicht römisch-katholische Christenheit haben konnte. Nach Söderbloms Tode wurde Präsident des von der Konferenz eingesetzten ökumenischen Rates für praktisches Christentum Bischof Bell von Chichester. 1937 soll die Konferenz in Oxford tagen. Ihre Ausschüsse arbeiten mannigfach mit dem Weltbund für Freundschaftarbeit zusammen. Ihr dient ein Sozialethisches Institut in Genf, der Pflege ökumenisch-theologischer Arbeit das von Adolf Keller geleitete Ökumenische Seminar in Genf.

Die internationale Missionskonferenz ist § 93 4 erwähnt. Der Protestantische Weltverband umfaßt den (deutschen) Evangelischen Bund und verwandte Verbände aus anderen Ländern zur Verteidigung des Protestantismus namentlich gegen katholische Intoleranz; ihn leitet der niederländische Theolog und Politiker Slotemaker de Bruine; Geschäftsführer ist Dr. Ohlemüller (Berlin), Organ die Protestantische Rundschau. Im Weltbund für freies Christentum sind freigesinnte Kirchen (Unitarier, aber auch die tschechische Nationalkirche und die der Philippinen) mit ähnlichgesinnten Vereinen aus anderen Ländern vereinigt; Geschäftsstelle in Utrecht. Schon seit längerer Zeit bewirken Annäherung zwischen Christen verschiedener Länder Verbände wie der Christliche Studentenweltbund, dessen Geschäftsführer Mott ist, die Christl. Vereine junger Männer u. dgl., während die Evangelische Allianz, die seit 1845 (erste Versammlung in London 1851) ausdrücklich die Gemeinschaft unter Christen verschiedenen Bekenntnisses pflegte, an Bedeutung verloren hat.

Wallau, Die Einigung der Kirche, 1925; Heiler, Wege zur Einheit der Kirche Christi, in: Evangelische Katholizität, 1926, S. 250—351; Macfarland, Die internationalen christl. Bewegungen amerikanisch gesehen, 1925; Deißmann, Una Sancta, 1936. Über Copec: Laun, Soziales Christentum in England, 1925.

Über Stockholm: Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, amtlicher deutscher Bericht von Deißmann, 1926; Söderblom, Kristenhetens Möte i Stockholm, 1926. Vom amtlichen Bericht über Lausanne veranstaltete die deutsche Ausgabe Sasse: Die Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung, 1929. Die von vielen Kirchen auf die Lausanner Bleschlüsse gegebenen Antworten sind enthalten in: Convictions, a selection from the reponses usw., 1934. Katholische Darstellung der Einigungsbestrebungen: Pribilla, Um kirchliche Einheit, 1929; Rademacher, Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 1937. Über das Ökumenische Jahrbuch siehe S. 8.

2. **Konfessioneller Friede** ist besonders dringend dort erwünscht, wo, wie in Deutschland, zwei große Kirchen nebeneinander stehen. Denn kein Verständiger rechnet darauf, daß eine von beiden in absehbarer Zeit die Alleinherrschaft gewinnen wird. Jeder von beiden Teilen unseres Volkes hat in der Geschichte für seinen Glauben zu große Opfer gebracht, als daß er ihn aufgeben möchte, und jeder ist vom höheren Recht seiner Konfession überzeugt. Mag keine der beiden das ganze Christentum ganz haben, so kann doch eine das reinere haben. Und wenn man auf katholischer Seite im Blick auf die

innere Entwicklung des Protestantismus sagt: „wo man von der Kirche abgefallen ist, da ist auch der Glaube an Christus mehr und mehr ins Wanken gekommen", so antworten diejenigen Protestanten, die jene innere Entwicklung des Protestantismus bejahen: „daß wir eine geschichtlich richtigere Erkenntnis von Jesus gewonnen haben, als man sie unter den Formen des katholischen Dogmas hat, dies ist uns ein Zeichen dafür, daß Luther auf dem rechten Wege war, als er das römisch-katholische Kirchentum zerbrach." Überdies würde, selbst wenn der Katholizismus den Protestantismus in Deutschland überwinden könnte, noch der außerdeutsche, vor allem der englisch-amerikanische dastehen. Natürlich wäre, wenn die Ideen sich nicht vertragen, doch möglich, daß die Organisationen, die Kirchen in erheblichem Maße den Frieden wahren. Der Jesuit Reichmann forderte dafür: jeder Teil nehme den anderen wie er ist. Aber Hermelink (Katholizismus und Protestantismus 2 1924, S. 56) sagt richtig, daß der Katholizismus aus prinzipiellen Gründen den anderen Teil nicht nehmen kann und darf, wie er ist. D. h. die Katholiken dürfen gemäß den Verboten ihrer Kirche uns in unserem religiösen Leben nicht kennen lernen, dürfen unseren Gottesdiensten nicht beiwohnen, protestantische religiöse Bücher nicht uneingeschränkt lesen. Sind Katholizismus und Protestantismus in vielem so tief geschieden, so inkommensurabel, wie diese Konfessionskunde gezeigt hat, so ist es zunächst den Führern und Dienern beider Kirchen, daneben allen katholischen wie protestantischen Deutschen, in die Hand und aufs Gewissen gelegt, in welchem Umfange sie durch Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Liebe dennoch ein erhebliches Maß konfessionellen Friedens schaffen und wahren können. Solche Gesinnung ist wichtiger als alle äußeren Mittel zu konfessionellem Frieden. Regelmäßige Beratungen von Vertretern beider Seiten können von Nutzen sein; zur Verhandlung konfessioneller Streitfragen bestand in Deutschland (ohne amtlichen Auftrag von kirchlicher Seite) 1929—33 ein paritätischer Ausschluß, dem einige bekannte Katholiken und Protestanten angehörten.

Soweit aber solch guter Wille da ist, wird er seine Früchte tragen; auch auf konfessionellem Gebiete gilt die Weihnachtsbotschaft: et in terris pax hominibus bonae voluntatis, Friede auf Erden den Menschen guten Willens (so die katholische Fassung). Besonders auch deshalb, weil solcher Friede nie bloß ein Ergebnis von Takt und Taktik, sondern tief im Wesen der Sache begründet ist. Katholizismus und Protestantismus können und sollen einander in vielem heilsam ergänzen. Scheidet man Erlösungs- und Erziehungsreligion und sagt man, der Protestantismus sei jenes, der Katholizismus dieses, so ist doch keiner nur das, und das Christentum muß und will beides sein. Ist im Protestantismus von vornherein das Verlangen nach Wahrheit stärker gewesen, so ist im Katholizismus, sofern er mehr Gemeinschaft bedeutet, oft die Liebe stärker gewesen; aber ist nicht das Ideal, daß Wahrheit und Liebe vereint seien? Und könnten die Kirche des Petrus und die des Paulus sich nicht verbinden zu einer Johanneskirche der Zukunft? Liegt in aller Religion Unterordnung unter den Höchsten, so mag im Katholizismus mehr die Unterordnung betont werden, im Protestantismus mehr das Suchen nach dem Höchsten hervortreten; es gehört doch beides zusammen. Schließlich aber

handelt es sich nicht nur um gegenseitige Ergänzung, sondern es besteht, wie in § 5 gezeigt, ein starker gemeinsamer religiöser Besitz. Man vergißt ihn leicht bei der Tiefe der Gegensätze; Luthers Vers, daß der hl. Geist „Die ganze Christenheit auf Erden hält in einem Sinn gar eben" bezeichnet ein Ideal, dem die Wirklichkeit bedauerlich wenig entspricht. Aber es fehlt doch nicht an vielem, was Christen aller Gruppen verbindet. Der Wille, Jesus nachzufolgen, Gott in den Brüdern zu dienen, Gottvertrauen in aller Not, die schlichten religiösen Urempfindungen sind nicht konfessionell gebunden. Nahe beim Grabe Tassos steht in einer römischen Vorstadtkirche über einem Sarg die Inschrift: bonis est mors et vita dulcis, den Guten ist der Tod wie das Leben süß. Solcher Spruch ist freilich mehr Mahnung, als daß er einen Besitz angäbe, den wir schon hätten. Man denkt etwa an unseren Vers: „Ach Leben und Sterben wäre nicht so schwer, wenn unser Herz nur stille wär." Aber in der Ferne und über Jahrhunderte hinweg solche Zeugnisse echter Frömmigkeit zu lesen, religiöse Urlaute zu hören, das hilft jedem Protestanten dazu, auch die konfessionellen Gegensätze und die Streitfragen des Tages ruhiger, klarer, gewiß nicht gleichgültiger, aber etwas mehr sub specie aeternitatis, im Lichte der Ewigkeit zu betrachten.

Für echte Einigung gegen bloß äußeren Frieden! Boß, Die Erbschuld der Glaubensspaltung, 1927.

3. Die Zukunft der römisch-katholischen Kirche. Die römische Kirche ist die zahlenmäßig stärkste Gruppe der Christenheit; wie dem Katholiken, der überdies meint, seine Konfession stelle die rechte Mitte dar zwischen morgenländischem Traditionalismus und protestantischem Subjektivismus, so kann es deshalb dem religiös Gleichgiltigen als der einfachste Weg zur Einigung erscheinen, alle anderen Gruppen schlössen sich dieser an. Andererseits ist die römische Kirche tatsächlich noch mehr als die morgenländische vom ausschließlichen Recht ihres Verständnisses des Christentums überzeugt. Sie will die Kirche sein und Einigung mit ihr kann dann nur Rückkehr zu ihr, Unterwerfung unter sie bedeuten; Pius XI. hat in der Enzyklika Mortalium animos 1928 sich deshalb, wie erwähnt, scharf gegen die Vertreter der neueren Einigungsbewegung gewandt. So ist die größte Gruppe der Christenheit, wenn man Einigung der Christenheit von gegenseitigen Zugeständnissen erhofft, zugleich das stärkste Hindernis solcher Einigung. Um so bedeutsamer ist die Frage, ob diese Kirche ihr bisheriges Wesen und ihre jetzige Machtstellung behalten wird.

Jedem Nichtkatholiken ist da zunächst einzuprägen, daß, wer nicht weiß, wie treu viele Katholiken an ihrer katholischen Kirche hängen, sich sehr hüten soll, ihr deshalb baldigen Verfall zu prophezeien, weil einige ihrer Lehren widersinnig, manche ihrer Vertreter schuldbeladen seien. Andererseits folgt daraus, daß eine Kirche Jahrhunderte hindurch über die Seelen von Völkern herrscht, noch nicht, daß es nicht rasch einmal anders werden könnte. Die Reformation kam, als nach dem Scheitern der Reformversuche des 15. Jh.s solch starker Umschwung unwahrscheinlich geworden war. Wie in Deutschland die protestantischen Landeskirchen jederzeit von einem Massenabfall Entkirchlichter überrascht werden können, so war um die Jahrhundertwende die Los von Rom-Bewegung in dem streng katholischen Österreich Katholiken wie

Protestanten eine Überraschung. Soweit dem Katholizismus religiöse Gleichgiltigkeit gegenüber steht, hat sie doch bisher meist nicht zu völliger äußerer Trennung von der Kirche geführt. So soll man auch die Tatsache nicht überschätzen, daß z. B. in Frankreich von den Volksschülern 1922 nur 833000 die freien (meist katholischen) Schulen, 3403000 die staatlichen, weltlichen Schulen besuchten. Aber wenn der Verkehr zwischen den verschiedenen Gruppen der Christenheit überhaupt reger geworden ist, so wirkt das auch auf die katholische Kirche. Den Geist der Aufklärung hat man in der Zeit der Romantik und Restauration zu bezwingen vermocht; das 19. Jh. hat der katholischen Kirche neue Festigung, dem Ultramontanismus große Triumphe gebracht. Aber ein Menschenalter nach dem vatikanischen Konzil brach der Modernismus in die Kirche ein. Pius X. kämpfte mit Leidenschaft gegen ihn, aber wäre es vom Modernismus so still geworden, wenn nicht der Krieg dazwischen gekommen wäre? Wird der Totgeglaubte nicht eines Tages auferstehen, der vermeintlich gebannte Dämon wiederkommen und sieben stärkere Geister mitbringen? Man kann einen Teil der gegen das Dogma sich auflehnenden geistigen Kraft ablenken auf andere, auf praktische Arbeit, umsetzen in Energie der Hilfe gegen die schreiende soziale Not. Aber Zusammenstöße, wie sie zwischen dem Geist der Aufklärung des 18. Jh.s und dem des römischen Systems erfolgten, werden sich wiederholen. Und man vergesse nicht: damals waren es fast nur romanische Völker und die treu zu Rom haltenden deutschen Katholiken, mit denen man es zu tun hatte. Künftig kann einmal die Frage auftauchen, ob die Katholiken Englands und Amerikas sich so von Rom weiter regieren lassen, wie man bisher von der Kurie aus regiert hat, an der die Romanen durchaus vorwiegen. Sollte aber ein späterer Papst die Leitung der Kirche wirklich internationaler gestalten, so daß die Italiener sie nicht mehr so sehr als ihre Domäne, als national-italienisches Gut betrachten und behandeln können, so wird im selben Augenblick das Interesse der Italiener an Papsttum und Kurie geringer; die ohnehin starken antiklerikalen Strömungen in Italien und Rom würden dann mächtiger werden.

Geschichtlich betrachtet ist das Papsttum wesentlich Nachwirkung davon, daß das Christentum im römischen Reich aufkam, das damals die Mittelmeerländer umfaßte. Und Friedrich Naumann urteilte: „Ein einheitliches Kirchentum der Christenheit kehrt so wenig wieder als die Völkereinheit des römischen Reichs" (Gotteshilfe S. 347). Nach protestantischer Überzeugung sind Geist und Zukunft des Christentums an die Nachwirkung jener Tatsache nicht gebunden, und es wird für die Päpste vieler Weisheit bedürfen, auch nur den Teil der Christenheit, der ihnen gehorcht, dauernd in solcher Bindung an jenes Stück der Geschichte zu erhalten. Römisch-katholisch sind zwei Wörter, die tausendfach unbesehen als zusammengehörig gebraucht werden. Aber zwischen dem Römischen und dem Katholischen, dem wahrhaft Allgemeinen, haben schon starke Spannungen bestanden und werden auch künftig solche bestehen.

4. Die Einheit der Christenheit. Aristoteles sagt, daß man wohl vom Ganzen aus die Teile, aber nicht von den Teilen aus das Ganze verstehen kann. Jedenfalls kann man, wenn man die einzelnen Teile, die einzelnen Gruppen der Christenheit ins Auge faßt, dabei das, was sie eint, nur zum

Teil sehen. Daß diese Einheit stärker sei, als man gewöhnlich meint und als sich nachweisen läßt, das wird zwar oft dem Christen zur frohen (und zugleich beschämenden) Gewißheit, der echtes Christentum an Angehörigen anderer Konfessionen erlebt, von ihnen Beweise christlicher Gesinnung erfährt. Aber abgesehen von solchen Erfahrungen ist es ein Gedanke des Glaubens, daß die Christenheit einiger sei, als in den Lehren und Ordnungen ihrer Gruppen zutage tritt. Die verschiedenen Gruppen der Christenheit schildern, wie es die Aufgabe der Konfessionskunde ist, heißt zunächst einmal zeigen, wie zerspalten die Christenheit ist. Und doch ist das nur die eine Seite der Sache. Wer das weiß, wer die andere Seite, den tatsächlichen gemeinsamen Besitz der Christenheit kennt, einen Besitz, der nicht so sehr in Dogmen und Formeln besteht, als in Frömmigkeit, Glaube und Liebe, in Pflichten und Aufgaben und dem Willen, diesen Pflichten nachzukommen, der weiß auch, daß äußere Einigung nicht das Wichtigste ist. Gewiß wird er jedes Fortschritts auch in äußerer, organisatorischer Einigung sich freuen, soweit solcher Fortschritt nicht mit Unterdrückung von Überzeugungen erkauft ist. Solche Einigung anzustreben wird vielen Christen um so mehr als Pflicht erscheinen, je zerrissener die Welt politisch ist, je schrecklicher der Weltkrieg war und je mehr neue Kriege drohen. Und für solche Einigung ist es tatsächlich eine Erleichterung, daß nicht nur zwei große Kirchen sich gegenüberstehen, sondern mehr, und dazwischen manche kleinere. Wären es nur zwei, so würde der Streit wahrscheinlich heftiger sein. Aber die Losung „Eine Herde und ein Hirt" wird der evangelische Christ immer in erster Linie so verstehen, daß dabei an Jesus Christus gedacht ist, daß dabei indes unter den Christen starke Verschiedenheiten bleiben. Wir suchen Einigkeit in der Liebe, sind aber überzeugt, daß in den Gedanken des Glaubens eine erhebliche Mannigfaltigkeit bleiben wird. „Glaubenseinheit" wie sie den Katholiken vorschwebt, Übereinstimmung in allen wichtigen Lehren, wäre möglich und erlaubt nur wenn unser Glaube schon die volle Wahrheit hätte, wenn unsere Erkenntnis nicht so unvollkommen wäre, wie sie es nach 1. Kor. 13 ist. Anders ausgedrückt: eins können wir nur in Gott sein und sollen wir in Gott werden, aber wir können jetzt nicht voll einig sein in unseren Gedanken über Gott und Ewiges. Hoffen dürfen wir, daß auch in unseren Gedanken mehr Übereinstimmung erzielt wird, wenn unsere gegenseitige Liebe echter wird; so heißt es in der Liturgie des Chrysostomos: „laßt uns einander lieben, damit wir in Eintracht bekennen." Dies ist unser nächstes Ziel, Liebeseinheit, Vertrauensgemeinschaft; wie viel „Glaubenseinheit" in jenem andern Sinn uns dann geschenkt wird, steht nicht in unsrer Hand. Und solche durch eine Kirchenbehörde schaffen zu wollen, widerspräche dem Charakter protestantischen Glaubens. Daß ein irdischer Hirt, etwa ein Papst, die ganze Christenheit leite, wird dem Protestanten immer als ein Zustand erscheinen, der mindestens ebenso viele Gefahren hat wie Vorzüge. So urteilt auch Stephan (Z Th K 1924 Heft 5), die Konfessionskunde ende mit einem Blick auf das in allen Konfessionen irgendwie wirkende Wesen des Christentums, aber sie erkenne es als ein falsches Ziel, nach empirischer Einheit der Konfessionen zu streben. In der Tat, die Welt des Christentums ist so weit, seine Gestaltungen sind so mannigfach, daß äußere Einigung in absehbarer Zeit überhaupt nicht möglich er-

scheint und man eine Einheitskirche nur dann wünschen könnte, wenn sie viel elastischer und weitherziger wäre als alle großen Kirchen bisher gewesen sind. Und wenn schon der nachdenkende Katholik nicht blind ist gegen allerlei Schwächen seiner Kirche, so wird vollends manchen Protestanten von Überschätzung der Formen sichtbarer Kirche das zurückhalten, daß er eine höhere Einheit der Kinder Gottes ahnt und erhofft, nicht bloß in dem bereits dargelegten Sinn, sondern noch in anderem, wie es die folgende scherzhafte und doch ernste Geschichte sagt. Ein Baptist starb und kam an die Himmelstür. Er fragte sogleich: „wo sind hier die Baptisten?" Petrus sah ihn verständnislos an. Der Baptist erschrak: „ja sind denn hier gar keine Baptisten? Das wäre entsetzlich!" Als Petrus weiter verständnislos dreinsah, fragte der Erschrockene: „nun, wo sind denn die Methodisten?" Wieder war nur ein Blick die Antwort, der zu beweisen schien, daß diese Namen hier ganz unbekannt seien. Das Entsetzen der armen Seele wuchs; stoßweise kamen die Fragen: „aber sind denn wenigstens Kongregationalisten hier? oder Presbyterianer? Lutheraner?" Und als er auf das alles keine Antwort bekam, fragte der Baptist verzweifelt: „was seid ihr hier denn?" „Wir sind alle nur Kinder Gottes."

Es drängt sich aber dem Christen beim Überblick über die verschiedenen Gestalten des Christentums noch ein anderer Gedanke auf. Was der Christ als Christ in der Welt am klarsten sieht, am stärksten empfindet, das ist neben der eigenen Schuld die Not der Brüder. Wie unendlich ist diese Not, und wie gleichförmig ist sie doch! Möge die Furchtbarkeit der Not auf Erden die Christenheit zu mehr Ernst und tätiger Liebe anspornen; dann wird die Gemeinschaft solcher Taten der Liebe allmählich auch zu mehr Gemeinschaft der tiefsten Lebensstimmung, der Lebensanschauung, des Vertrauens, des Glaubens führen.

Register

Namen- und Sachregister und das am Buchanfang gegebene Inhaltsverzeichnis ergänzen einander; was in diesem leicht zu finden ist, das ist in jene nicht aufgenommen. Die Zahlen sind, wo nicht § angegeben ist, die der Seiten. * bedeutet, daß dort der Gegenstand ausdrücklich behandelt oder der Begriff erklärt ist.

1. Namenregister

Sachregister

Das Neue Testament

nach dem Stuttgarter griechischen Text

übersetzt und erklärt von Prof. D. Oskar Holtzmann, Gießen.

Ein Kommentar zum Neuen Testament:

Erster Band: I. Die synoptischen Evangelien. Apostelgeschichte.

Zweiter Band: II. Die Paulusbriefe. III. Die katholischen Briefe. IV. Die Offenbarung des Johannes. V. Das Evangelium des Johannes.

1926. 1100 Seiten in Lexikon-Oktav. 2 Bände. Geb. je RM 6,—

„Musterhafte Knappheit und doch lesbare Darstellung sind sehr glücklich vereint... Kurz, es ist das Buch, das man jedem Studenten, Pfarrer, Religionslehrer wünschen oder schenken sollte. Es ist unglaublich, was H. alles, und wie geschickt, in diese 2 Bände hineingedrängt hat. Mir ist das Buch schon unentbehrlich, trotz und neben allerhand großen und kleinen, wissenschaftlichen und populären Kommentaren. Denn es ist fast alles in einem!" Prof. Weinel i. d. Christl. Freiheit.

Ferdinand Kattenbusch

Die deutsche evangelische Theologie

1. Teil: Das Jahrhundert von Schleiermacher bis nach dem Weltkrieg. 6. Auflage. Groß-Oktav. 168 Seiten. 1934. RM 4,20.
2. Teil: Zeitenwende auch in der Theologie. Groß-Oktav. 80 Seiten. 1934. RM 2,—

Beide Teile in einem Band gebunden. RM 7,50.

„Der 82jährige Altmeister der Theologie kann sein bekanntes Buch: „Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher" bereits in der 6. Auflage veröffentlichen. Zur notwendigen Ergänzung und Fortführung dieses historischen Werkes bietet er unter dem obigen Titel einen neuen zweiten Teil. Hier werden alle seit 1926 erschienenen wichtigen theologischen Erscheinungen kurz skizziert und knapp vermerkt. Durch diesen fortlaufenden Bericht entsteht eine inhaltsvolle, umfassende, fesselnde Überschau über den gegenwärtigen Stand der theologischen Probleme und Erkenntnisse. ...Hier ist ein Führer, der uns den Blick über das weite Feld der Theologie öffnet und uns sachkundig orientiert. Besonders der im praktischen Amt stehende Geistliche wird sich gern durch Kattenbusch die Fühlung mit den wissenschaftlichen Strömungen der Jetztzeit und mit der stark angewachsenen, unübersehbaren theologischen Literatur vermitteln lassen, sich auf dem Laufenden halten und dadurch mannigfache Anregung und Förderung holen." Neues sächs. Kirchenblatt.

Der protestantische Mensch nach dem Augsburgischen Bekenntnis

Mit einem Anhang: Die Kirche in der Augustana. Von Heinrich Bornkamm. Oktav. 2. Auflage. 27 Seiten. 1936. RM 1.—

Zeitenwende auch in der Theologie

Von Ferdinand Kattenbusch. Oktav. 80 Seiten. 1934. RM 2.—

Zugleich zweiter Teil von „Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher" 6. Aufl. 1934. RM 4.20

Krisis des Glaubens — Krisis der Kirche — Krisis der Religion

Drei Marburger Vorträge von Rudolf Bultmann — Hans Frhr. von Soden — Heinrich Frick. Oktav. 79 Seiten. 1931. RM 2.50

Volk — Staat — Kirche

Ein Lehrgang der Theologischen Fakultät Gießen.

H. Bornkamm, Volk und Rasse bei Martin Luther — W. Rudolph, Volk und Staat im Alten Testament — G. Bertram, Volk und Staat im Neuen Testament — E. Haenchen, Volk und Staat in der Lehre der Kirche — L. Cordier, Volk und Staat in der Predigt der Kirche. Oktav. 92 Seiten. 1933. RM 2.80

Gottheit und Gottheiten der Arier

Von Rudolf Otto. Oktav. IV, 150 Seiten. 1934. RM 4.50, geb. RM 5.80
(Aus der Welt der Religion, Religionswissenschaftliche Reihe: H. 20.)

Fort mit dem Alten Testament?

Von Johs. Hempel. Oktav. 32 Seiten. 1932. RM 1.—

Der Deutsche und das Alte Testament

Ein Beitrag zu den Fragen um Deutschtum und Bibel

Von H. W. Hertzberg. Oktav. 57 Seiten. 1934. RM 1.80

Das Alte Testament und evangelisches Christentum

Von Johs. Meinhold. Oktav. VIII, 147 Seiten. 1931. RM 2.80, geb. RM 4.—

Griechisch-Deutsches Wörterbuch

zu den Schriften des Neuen Testaments

und der übrigen urchristlichen Literatur

von Prof. D. Walter Bauer, Göttingen. 3., völlig neubearbeitete Auflage. 757 Seiten, zweispaltig, in Lexikon-Oktav. 1937. Geb. RM 30.—

In dem vorliegenden Werk wird der Versuch unternommen, die Ausbeute der Erforschung des hellenistischen Griechisch und besonders auch der Sprache der LXX ebenso zum Verständnis der ältesten christlichen Literatur innerhalb und außerhalb des Neuen Testaments zu verwerten, wie das Ergebnis der Bemühungen von Theologen und Historikern um dieses Schrifttum und die Geschichte, die aus ihm spricht. Doch werden dem Leser die von der Wissenschaft ermittelten „Bedeutungen" nicht nur einfach mitgeteilt, sondern es wird ihm in möglichst reichem Maße der gelehrte Stoff, den die alten Quellen und die Gegenwartsarbeit ergeben haben, als Grundlage für eine eigene Urteilsbildung vorgelegt. In umstrittenen Fällen erfährt er von den hauptsächlichsten Deutungsversuchen, und reichliche Hinweise auf neuzeitliche Veröffentlichungen mannigfaltigster Herkunft wollen ihn immer wieder zu tieferführender eigener Arbeit anregen. Die meisten Artikel buchen sämtliche Stellen, an denen das betreffende Wort in dem behandelten Schriftenkreis auftritt.

Aus Besprechungen:

„Es ist mir, der ich mit diesen Studien so sehr verwachsen bin, eine ganz besondere Freude, aussprechen zu können, daß Walter Bauer eine im allgemeinen ganz ausgezeichnete Arbeit geleistet hat. Nicht nur eine Umarbeitung legt er vor, sondern ein meist die Forschungen anderer durch drei Jahrzehnte solid zusammenfassendes neues Buch. — Die Arbeit Bauers ist als eine große Förderung der neutestamentlichen Philologie zu bezeichnen. Die Genauigkeit der Angaben ist durchweg hocherfreulich."

Prof. Deißmann i. d. Deutsch. Lit.-Ztg.

„... Es ist erfreulich, in W. Bauers Leistung eine allen Ansprüchen restlos gerecht werdende Lösung der Aufgabe feststellen zu können. Mit meisterlicher Beschränkung auf das Wesentliche wird der Benutzer bei jedem Wort über seine Bedeutung und ev. seine Geschichte in der Profangräzität unterrichtet, bei kontroversen Fragen auf die Literatur verwiesen. ... Kurz, besser konnte die Arbeit überhaupt nicht gemacht werden, und wir dürfen mit Genugtuung feststellen, daß dies Urteil von allen sachkundigen Kritikern diesseits und jenseits der deutschen Grenzen geteilt wird."

Prof. Lietzmann i. d. Ztschr. f. neutest. Wiss.

Verlag von Alfred Töpelmann, Berlin W 35

BT 990 .M902	1202431 Mulert Konfessionskunde...
DEC 30	
JAN 20 '41	B Einarson
	JUL 25
	R7/23.7/26
	J. Straleman